

Miriam Campolina Diniz Peixoto

O FILÓSOFO-ARTISTA:

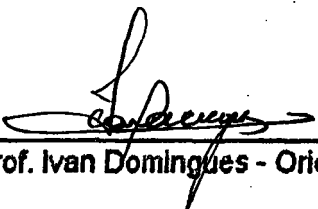
Mundo e Filosofia em Friedrich Nietzsche


Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.


Orientador: Prof. Ivan Domingues

**Belo Horizonte
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG
1995**

Dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora, com a seguinte
nota: 97,0
Banca constituída pelos Professores:


Prof. Ivan Domingues - Orientador


Prof. Rodrigo Antonio de Paiva Duarte


Prof. Paulo Roberto Margutti Pinto

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal de Minas Gerais.

Belo Horizonte, 30 de março de 1995.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata de Defesa de Dissertação

(Aos trinta (30) dias do mês de março de mil novecentos e noventa e cinco (1995), perante a Comissão Examinadora constituída pelos professores:

1o. Examinador - Prof. Dr. Rodrigo Antônio de Paiva Duarte,
2o. Examinador - Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto e 3o. Examinador (Orientador) Prof. Dr. Ivan Domingues, a Srta. **Miriam Campolina Diniz Peixoto**, aluna do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)/UFMG, submeteu-se à defesa de sua Dissertação, intitulada "O Filósofo-Artista: Mundo e Filosofia na Obras de Friedrich Nietzsche" e, de acordo com os dispositivos regimentais, obteve o seguinte resultado:

1o. Examinador	<u>Rodrigo Antônio de Paiva Duarte</u>	Nota: <u>95</u>
2o. Examinador	<u>Paulo Roberto Margutti Pinto</u>	Nota: <u>95</u>
3o. Examinador (Orientador)	<u>Ivan Domingues</u>	Nota: <u>100</u>

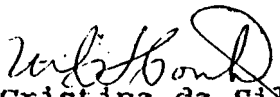
Foi aprovada, portanto, com a seguinte média:

97

(noventa e sete)

Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, que será assinada pela Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado), e pela Comissão Examinadora.

Belo Horizonte, 30 de março de 1995.


Maria Cristina da Silva Couto
Secretária do Colegiado do Curso de Pós-Graduação
em Filosofia (Mestrado e Doutorado)-FAFICH/UFMG

Arquivo: Atadef.doc

***A Prof. Sónia Maria Viegas
(in memoriam).***

Agradecimentos:

Aos meus pais, que desde cedo acalentaram em mim o *páthos* do estudo e do conhecimento, a *philia* pela cultura, pela arte e pelos valores humanos, e, nos momentos, em que minha caminhada por estas trilhas parecia ter perdido o sentido, souberam re-significá-la, e reacender a paixão.

Aos meus irmãos e sobrinhos, que nunca me deixaram faltar o afeto e a confiança, que se fizeram tão necessários à nossa navegação nos mares da pesquisa intelectual.

À Gulomar Santana Murta, que antes mesmo que se tornasse em mim consciente o *páthos* filosófico, despertou-me para uma atitude permanente de admiração e questionamento diante do mundo e das coisas, que certamente contribuiu para precipitar-me na filosofia.

Aos professores Ricardo Valério Fenati, Maurillo José Camelo e Maria José Rago, que durante o meu curso de graduação não cessaram de me instigar e fomentar nas vias da *interrogatio* filosófica.

À professora Maria Tereza Calvet, pela sempre generosa e perspicaz interlocução, e pela atenção, que sempre que solicitada, dispensou-me na concreção deste trabalho.

Às amigas Mara, Cristina, Coca e Sirllei, fiéis e leais companheiras de navegação, pela paciência com que me acolheram, e pelo carinho que me dispensaram, nos momentos de entusiasmo e desânimo que povoaram a realização deste trabalho.

À Cássio Starling Carlos pelas leituras conjuntas que fizemos da obra de Nietzsche, que, iluminadas pela sua perspicácia "apolínea", nos permitiu os momentos férteis de "embriaguez dionísica" que fecundaram este trabalho.

Aos colegas Romero Alves Freltas, Marco Heleno Barreto e Carlos José Martins, com os quais percorri os caminhos de Zarathustra, e que muito contribuíram com sua oportuna interlocução à elaboração de nossa dissertação.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudos que tornou possível este trabalho.

À Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de Minas Gerais - FAPEMIG, pela bolsa-complementar concedida para a conclusão de nossa dissertação.

Ao Prof. Ivan Domingues, pela paciência e disposição com que conduziu a orientação deste trabalho.

Lista de Abreviaturas

A - Aurora

AFZ - Assim Falou Zaratustra

CI - Crepúsculo dos Ídolos

EH - Ecce Homo

FP - Fragmentos Póstumos

GC - Gaia Ciência

GM - Genealogia da Moral

P - Poesias

PBM - Para Além do Bem e do Mal

VM - "Introdução Teorética sobre a Verdade e a Mentira no sentido extra-moral."

Observação:

Ao citarmos o texto de Nietzsche, as letras iniciais correspondem às abreviaturas acima apresentadas, enquanto o número romano, quando houver, corresponde ao "livro" ou capítulo, e o número arábico ao aforismo. Quando de citações dos *Fragmentos Póstumos*, além da abreviatura *FP*, indicamos o ano de sua redação, seguido de sua numeração. (Exemplo: *FP*: 1885, 38[12]). As traduções utilizadas se encontram apresentadas na Bibliografia ao final da dissertação.

***"A minha tarefa: a desumanização da natureza
e depois a naturalização do homem,
uma vez que ele seja reunido ao puro conceito de 'natureza'."***

(FP. 1881, 11[307])

Sumário

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: AS INTERPRETAÇÕES DE MUNDO	16
1. O Mundo como Idéia	24
2. O Mundo como Máquina.....	40
3. O Mundo como Vontade.....	53
CAPÍTULO II: A CONCEPÇÃO NIETZSCHEANA DE MUNDO: O MUNDO COMO VONTADE DE POTÊNCIA	65
1. O abandono dos "velhos horizontes".....	69
2. O Mundo Dionisíaco	73
2.1. Da forças às forças.....	81
2.2. Força e Vontade de Potência.....	92
CAPÍTULO III: O FILÓSOFO - ARTISTA	99
1. A noção de criação	106
2. A <i>creatio</i> nietzscheana.....	111
3. O filósofo - artista	121
CAPÍTULO IV: INTERPRETAÇÃO E PERSPECTIVISMO	126
1. Conhecer é interpretar	133
2. Vontade de Potência e Interpretação.....	138
3. Interpretação e avaliação	141
4. Interpretação e Perspectivismo.....	146
5. Interpretação e texto	156
CONCLUSÃO	170
BIBLIOGRAFIA	174

Introdução

*Minha tarefa, em geral, consiste em assinalar
como a vida, a filosofia e a arte podem
manter entre si uma relação de afinidade profunda,
sem que a filosofia se trivialize
nem a vida do filósofo resulte falaz.
(Livro do Filósofo)*

Friedrich Nietzsche (1844-1900) realiza, ao longo de seus textos, uma verdadeira operação de dissecação da história da filosofia e da nossa cultura. A acuidade de seu espírito epopéico percorreu com determinação, crueldade e obstinação de um guerreiro, seus principais momentos e acontecimentos, não deixando pedra sobre pedra, desmontando peça por peça a engrenagem que põe em cena todo um modo de conceber o mundo, o pensamento, a vida, e, por conseguinte, a atividade filosófica que lhes está implicada. Apesar do confronto que estabelece com vários expoentes importantes da tradição filosófica, deles é de algum modo herdeiro, ainda que esta herança se deva às cinzas a partir das quais vemos alçar vôo a fênix de sua filosofia.

Ele considera que, desde Parmênides, como menciona já no Livro do Filósofo, a história da filosofia vem vivendo um lento e contínuo processo de decadência, e como, sobretudo nos últimos séculos que o precederam, a filosofia houvera se envolvido num certo conformismo quanto a hábitos e costumes, maneiras de pensar e escrever, e vinha perdendo, cada vez mais, a capacidade de responder às solicitações da vida e da existência do homem, enquanto espaço aberto ao equacionamento das suas experiências, enquanto cenário apto a encenação de sua tragicidade. O século XIX assiste, por um lado, a um grande desenvolvimento no campo das ciências da natureza, particularmente das

ciências da vida, e parece ver a filosofia perder o "trem da História", em virtude de seu distanciamento da totalidade e organicidade da vida, decorrente dela ter se mantido mais ocupada com a investigação do espírito e suas condições de funcionamento, que com o conjunto da vida donde emerge. Neste clima, a antiga fé nas verdades últimas e nos fundamentos, parece se ver abalada. E ele próprio não se esquivará de dar sua contribuição a este processo e, talvez, possamos tomar seu pensamento como um dos esforços mais viscerais nesta direção.

Para Nietzsche, escreve SCHMID, W. (1992)¹, "a obra da filosofia não consiste em estabelecer as leis da "objetividade". A obra do filósofo consiste mais em descobrir e inventar novas formas de vida que permitam um optimum de existência". Ele se fixará menos no imperativo do conhecimento, e mais naquele da arte de conhecer, que estará visceralmente implicada numa arte de viver, por ele, radicalmente posta em primeiro plano. Toda sua concepção de história e cultura, de todo saber humano, tem como meta o saber viver. Deste modo, às filosofias que colocam em primeiro plano a descoberta da verdade, ele opõe a filosofia como arte de viver, como atividade criadora, comprometida com o crescimento da vida, com o devir da vontade de potência - conceitos estes que nos propomos a examinar em nosso trabalho. Com isto, realizará uma verdadeira reviravolta na filosofia, inaugurando um novo estatuto que reafirma seu *pathos* do enigma, do oculto, e a atitude permanente da admiração, diante de um mundo abandonado ao seu estado caótico, que posiciona o filósofo numa atitude de criador, de poeta de seu próprio mundo, diante do caráter trágico de uma existência que se afirma na absoluta provisoriedade de todo existir, e, portanto, de todo pensar, de todo conhecer e interpretar.

¹ "La philosophie comme art de vivre", in *Magazine Littéraire*, "Dossier Nietzsche". Paris, 1992, p.57.

Pensadores desta mesma época, como Marx e Freud, parecem também envolvidos na tentativa de reafirmar a vida, e a sua capacidade de nos surpreender sempre, imprimindo, em meio a uma diversidade de métodos e perspectivas, uma nova direção ao pensamento e à filosofia, impondo-lhes uma ruptura com o isolamento no qual ela se encontrava, segundo eles, mergulhada. Tal operação os conduzirá a descer até as raízes do que condiciona a natureza humana, buscando estabelecer não um ponto último e distinto, mas as linhas de forças que no interior do homem - Inconsciente -, ou no interior da sociedade - a luta de classes -, ou no plano mais geral da história e da cultura, concorrem para a produção de valores, para a experiência humana.

Enfim, nos principais pensadores do período, encontramos este sentimento, ou este impulso em direção ao restabelecimento de uma organicidade entre vida e pensamento, reintroduzindo o devir no *lógos*, ou, como o fará Nietzsche, construindo um método capaz de lidar não com o campo estável das essências, mas com a fugacidade do devir. A genealogia nietzscheana, desde seus primeiros textos, apesar de não encontrar-se ainda explicitamente nomeada, parece apresentar-se como a sua estratégia de interpretação.

No caso particular do nosso autor, a grande reviravolta que promoverá na história da filosofia, se compraz, principalmente, com a mudança da estratégia com a qual abordará o mundo e apresentará o pensamento que dele devém, pelas formas que através da linguagem lhe confere. Trata-se, para Nietzsche, de lidar com a matéria fluída, escorregadia do mundo, evitando ao máximo esvaziá-la no conceito, ou reduzi-lo a um sistema fechado, cristalizado, rígido. A este ponto poderíamos nos perguntar: mas a que propósito responde toda esta sua preocupação?

A este propósito, ocorre-nos citar aqui, um trecho do expressivo artigo de Antonio Candido², no pioneirismo e lucidez de sua interpretação de Nietzsche, no momento crítico em que seu pensamento se via profundamente turvado, pelos equívocos decorrentes das gestões oportunistas e falseadoras de sua irmã, que revestiram suas obras com a fuligem do anti-semitismo. Diz Antonio Candido:

... a obra de Nietzsche nos pretende sacudir, arrancar deste torpor, mostrando as maneiras pelas quais negamos cada vez mais nossa humanidade, submetendo-nos em vez de nos afirmarmos. Encarada assim, a exaltação do homem *vital* e sem preconceitos vale, de um lado, como retificação do humanitarismo frequentemente ingênuo do século XIX; de outro, como reivindicação da complexidade do homem, contra certas versões racionalistas e simplificadoras.³

Recolocar o mundo, enquanto pensamento e discurso, no plano de sua complexidade inesgotável, desponta como quesito básico ao projeto mais amplo do filósofo, que supõe, ao mesmo tempo a que se destina, a transvaloração da cultura e da história, e da própria atividade filosófica, para além dos juízos que as separaram um dia de sua condição de natureza. É a este fim que trabalhará na cunhagem de um método, ao qual já nos referimos acima, como estratégia apta a este empreendimento. O processo de transvaloração por sua vez, começa, para o autor, pelo rompimento com a clausura moral que separou, ao longo do tempo, bem e mal, verdade e mentira, sensível e inteligível, essência e aparência, corpo e espírito, ou, na raiz de tudo isto, homem e natureza, *physis* e *lógos*.

É este o tom que imprime força às palavras e ao itinerário de Zaratustra, e que pretendemos explicitar com nossa interpretação, mostrando em que sentido Nietzsche

² MELLO E SOUZA, Antonio Candido, "O Portador", in Separata publicada no volume "Nietzsche" da Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Nova Cultural, 1988. O artigo data de 1946, e foi publicado originalmente no semanário *Diário de São Paulo* ("Notas da Crítica Literária"), e incluído mais tarde no *Observador Literário* (Comissão Estadual de Cultura, 1959).

³ *Op. cit.*, p. 4.

realiza com significativa peculiaridade, a produção desta nova perspectiva. É sob a expressão "além-do-homem", que encontramos o sentido forte da sua filosofia, isto é, como anunciou em *Assim Falou Zaratustra*, o resgate do "sentido da terra", a liberação da natureza de toda teleologia e mecanicismo, de toda transcendência, de todo sagrado. É preciso, diz Nietzsche, "naturizar"⁴ a natureza e o homem.

O nosso fio condutor será, então, o de explicitar qual seria a forma pela qual concebe Nietzsche o mundo, a partir de sua crítica a algumas das interpretações de mundo que figuram com mais frequência em seus textos, para podermos pensar quais seriam as condições de possibilidade da construção de um discurso sobre o mundo, enquanto uma das mais antigas formas de exercício da filosofia, e, conseqüentemente, a própria concepção nietzscheana de filosofia.

Isto quer dizer que, como MARTON, S.⁵, apostamos no caráter fundamental da sua concepção de mundo como alicerce à construção de uma nova interpretação da cultura e da história, a que se poderia conferir o título de uma "filosofia da natureza", ou "cosmologia". Nietzsche imprime assim, à sua filosofia, um aspecto que a aproxima da experiência primeira da filosofia, que encontramos nos pensadores anteriores a Sócrates, onde a investigação e o discurso tem como objeto a *physis*, que continha em si, para o homem grego de então, todo o existente, seja ele natureza física, homens, deuses, ações

⁴ Em consulta ao original alemão, constatamos que o autor forjou aqui um neologismo. A palavra alemã que aí é utilizada, é *vernaturlichen*, composta pelo prefixo *ver-*, que denota processo, do adjetivo *natürlich*, e o sufixo verbal *-en*. Curioso é que não apenas não encontramos o verbo nos dicionários da língua alemã, como também não encontramos a forma verbal *natürlich*. Neste sentido, optamos pela sugestão da tradução francesa - *naturiser* -, forjando o termo "naturizar", uma vez que "naturalizar" corresponderia a outro sentido, representado na língua alemã por *naturalisieren* e *einbürgern*.

⁵ MARTON, S., *Nietzsche. Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990. p. 13: " Que na obra de Nietzsche se constrói uma filosofia da natureza ou, em suas próprias palavras, uma cosmologia, é o que pretendemos mostrar. Ao ser elaborada, é ela que vai servir de base, a partir de determinado momento, para a reflexão sobre os valores e, em particular, os valores morais. "

e palavras humanas e divinas. Entretanto, uma vez que, mediante uma série de interpretações, cada um destes termos foi sendo excluído do conjunto, trata-se para Nietzsche de estabelecer novamente, no plano da linguagem, do pensamento, e do discurso, a conexão necessária e a organicidade entre *physis* e *lógos*, entre homem e natureza.

Quando se fala de *humanidade*, nós a fundamos sobre a idéia de que deva tratar-se daquilo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação em realidade não existe: as qualidades "naturais", e aquelas chamadas propriamente "humanas", estão incididamente entrelaçadas. O homem nas suas mais altas e mais nobres capacidades, é completamente natureza, e leva em si o seu inquietante duplo carácter. As suas atitudes mais terríveis, que são consideradas como não humanas, são talvez justamente o terreno fecundo, onde somente pode surgir toda humanidade, nas palavras de ânimo, nas ações e nas obras.⁶

Será portanto, nos moldes de uma "filosofia da natureza", observa ainda MARTON, S.⁷, que encontrará "os fundamentos para refletir sobre os problemas postos pela condição humana".

Nietzsche construirá sua cosmologia; em torno a dois conceitos que são fundamentais para o conjunto de seu pensamento, outrossim que para seu projeto de transvaloração, que são aqueles de "vontade de Potência" e de "eterno retorno". Dada a delimitação de nossa pesquisa, optamos pela explicitação do primeiro destes dois, não obstante o fato de podermos dizer que "eterno retorno" e "vontade de potência", são duas formas de dizer mundo, de instaurar sentido e significação, de interpreta-lo. Levamos igualmente em conta a complexidade das passagens em que nos fala do eterno retorno, e o carácter de inacabamento que ele comporta em seus textos. Além do que, acreditamos que "vontade de potência" é em seus textos o fio condutor mais claro, que nos pode conduzir da sua

⁶ "Agon Homérico". OC, Vol.III, Tomo II.

⁷ MARTON, S., *Op.cit.*

cosmologia à transvaloração que daí decorre na atividade filosófica e em sua forma discursiva. Diante deste trajeto, podemos compreender o caráter de sua crítica à tradição filosófica, sobretudo em sua expressão metafísica, e vislumbrar a gênese de um novo estilo, de uma nova escritura filosófica, onde forma e conteúdo se encontram irredutivelmente implicados.

Para a realização de nossa pesquisa foi necessário demarcar um período de sua extensa obra que nos permitisse examinar a questão sem ultrapassar a "medida" própria a uma dissertação de Mestrado. Tal escolha teve como meta a identificação de um período que melhor pudesse concorrer para a consecução de nosso objetivo. Em seguida nos ocupamos da definição das obras, levando em consideração a periodização comumente estabelecida pelos seus intérpretes.

Optamos, enfim, pelo período que vai de 1882 a 1886, no qual entrevemos a passagem do primeiro para o segundo período de seu pensamento, e no qual nos pareceu melhor poder vislumbrar a emergência de seu projeto de transvaloração dos valores, do mundo e da filosofia.

Vários foram os comentadores que distinguiram fases ou organizaram sua obra em períodos, e outros tantos que não o fizeram. Em seu livro MARTON, S. nos apresenta uma excelente informação a este respeito. Segundo ela, autores como Heidegger, Granier, Jaspers, Deleuze, Kaufmann e Schacht, não obstante as diferenças de abordagem, têm em comum o fato de não trabalharem com periodizações. Outros, mais radicais, manifestam-se claramente contrários a qualquer espécie de periodização. É o caso de Eugen Fink e Tracy Strong. Dentre aqueles que operam com periodizações, ela destaca: Raoul Richter, a distingue em duas fases: uma primeira que vai de 1869 a 1881 - obra em elaboração-, e a segunda de 1882 a 1888 - obra acabada; Carl-Albrecht

Bernouilli, coloca a parte o *Nascimento da Tragédia*, e distribui o conjunto de sua obra em quatro períodos: "o de Nietzsche educador (1873/1875), crítico (1876/1881), lírico (1881/1885) e fanático (1885/1888)"; finalmente Charles Andler menciona um certo costume em dividi-la em três períodos - "o do pessimismo romântico, de 1869 a 1876, o do positivismo cético, de 1876 a 1881 e o da reconstrução da obra, de 1882 a 1888", mas preferirá dividi-la em duas, de acordo com suas duas grandes intuições: da descoberta de Schopenhauer até 1872, e a outra, da visão do eterno retorno (1881). Por sua vez MARTON levará em consideração para estabelecer uma periodização, uma pista dada pelo próprio Nietzsche numa carta a Overbeck⁸, onde escreve: "toda a minha vida decompôs-se diante dos meus: esta vida inteira de inquietação e recolhimento, que a cada seis anos dá um passo e nada quer além disso".

Partindo deste pensamento do autor, MARTON, considerando a datação de seus escritos, os reunirá em quatro grupos, compreendido em cada um deles, um período de 06(seis) anos - 1864 a 1870, 1870 a 1876, 1876 a 1882, 1882 a 1888 - , dos quais escolherá como referência os três últimos. Reconhece então três períodos, levando em conta "os referenciais teóricos adotados por Nietzsche, durante os vinte anos que permaneceu intelectualmente ativo", e advertindo que não pretende "dividir a obra em compartimentos estanques, unidades fechadas em si mesmas", mas, continua a autora, "queremos apenas tomar a periodização enquanto parâmetro, para localizar o aparecimento de conceitos fundamentais e detectar as transformações por que passam"⁹.

Para nossa pesquisa, levaremos em consideração a periodização estabelecida por MARTON, por considerarmos que melhor se apresenta em face de nossa própria

⁸ Carta datada de 11 de fevereiro de 1883.

⁹ MARTON, S., *Op. Cit.*, p. 27.

interpretação de seus textos, e, em se tratando nossa pesquisa da explicitação de como realiza a transvaloração da filosofia, tomaremos como alvo a passagem do segundo (1876-1882) para o terceiro (1882-1888), delimitando como obras aptas a retratar este período da transvaloração, o núcleo de "sentido" formado por *Gala Ciência* (1882), *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885), e *Para Além do Bem e do Mal* (1886). Não queremos com esta demarcação, estabelecer uma nova periodização para a obra do filósofo, mas levar em conta a passagem de um período a outro.

Na escolha destas três obras, fomos de certo modo influenciados pelo próprio filósofo, em uma série de passagens nas quais se refere a cada uma delas. Considerando a nomeação que fará dos filósofos do futuro, como filósofos-artistas, entendemos que o momento literário mais expressivo de sua obra seria aquele que gravita em torno de seu Zaratustra, em cuja trajetória entrevemos a morte e a vida da filosofia, e podemos experimentar o máximo do "magnetismo solar" nietzscheano em sua magistral prosa-poética:

Ontem eu calculei que os pontos culminantes, decisivos, de "meu pensamento e de minha poesia" (*Nascimento da tragédia e Assim Falou Zaratustra*) coincidem com o *maximum* do magnetismo solar - ao contrário de minha decisão de me consagrar à filologia e a Schopenhauer (uma maneira de me enganar a mim mesmo) e do mesmo modo que *Humano, Demasiado Humano* (que coincidiu com a mais terrível crise de minha saúde) corresponderia a um *minimum* - (...).¹⁰

Uma vez tomado o Zaratustra como eixo, duas outras obras nos pareceram deverem ser tomadas conjuntamente: *Gala Ciência*, que abriga entre o seu quarto e quinto livros, a gênese do Zaratustra, e, *Para Além do Bem e do Mal*, imediatamente posterior, e que parece retomar uma a uma, as principais questões que são formuladas por Zaratustra.

¹⁰ Carta a Peter Gast, de 20 de setembro de 1889.

No "Prefácio" a *Gala Ciência*, obra que tomaremos então como nosso ponto de partida, encontramos o marco de um período, que ao nosso modo de ver, inaugura este *maximum* de magnetismo solar, ao qual se refere o autor. Escreve Nietzsche que ela "significa as saturnais de um espírito que resistiu pacientemente a uma terrível e longa pressão" e, ainda, que "não é senão uma festa sucedendo a uma longa privação, a uma longa impotência; (...)"¹¹. Nestas suas palavras, e no clima que percorre este livro, podemos compreender as condições que unicamente poderiam dar à luz a "estrela-dançante" que é *Assim Falou Zaratustra*, com toda a filosofia aí implicada.

Mas muito mais do que o clima de renascimento que experimentamos nas páginas de sua *Gala Ciência*, devemos notar, como adverte JANZ, C.P.¹² que as páginas desta obra "apontam as idéias fundamentais do "Zaratustra", ainda que, não ainda a figura de Zaratustra mesmo, nem a forma e a roupagem expressiva deste poema doutrinário filosófico".

Por outro lado, demarcando o fim do período escolhido, uma outra obra se impõe: *Para Além do Bem e do Mal*. Afinal de contas, a respeito dela escreveu Nietzsche em um "Prólogo" não publicado:

Este livro é composto de anotações que fiz durante a gênese de *Assim Falou Zaratustra*, ou mais exatamente, durante os entreatos dessa gênese, já para recrear-me, já para interrogar-me e justificar-me a mim mesmo em meio a uma empresa ilimitadamente ousada e responsável (...). Supondo que este "Prelúdio a uma Filosofia do Futuro" não seja, nem queira ser, um comentário à doutrina de Zaratustra, acaso assim seja, entretanto, uma espécie de glossário, em que as mais importantes inovações daquele livro aparecem todas de algum modo e são chamadas pelo nome.¹³

¹¹ GC, "Prefácio".

¹² JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche - 3. Los diez años del filósofo-errante*. Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 65.

¹³ *Apud* Andrés Sanchez PASCUAL, em sua "Introdução" à tradução espanhola de Alianza Editorial (Madrid, 1985).

Além das três obras acima apresentadas, consideraremos também, os fragmentos póstumos correspondentes ao período de produção das mesmas, isto é, de 1882 a 1886, bem como o acervo de cartas aí escritas. Os fragmentos póstumos se nos apresentam como de fundamental importância na composição da trama do pensamento de nosso autor, funcionando como os bastidores de sua filosofia. Todo trabalho de pesquisa sério sobre a obra de Nietzsche, demanda hoje, após a edição crítica de sua obra completa, que se leve igualmente em conta, o conjunto de seus manuscritos, para se alcançar uma interpretação mais rigorosa e crítica de seu pensamento.

Em virtude de não termos ainda uma tradução em língua portuguesa da edição crítica das obras completas do filósofo, estabelecidas pelos italianos Giorgio COLLI e Mazzino MONTINARI, e em face dos problemas que advêm de se trabalhar com as obras em línguas diferentes, optamos pela tradução italiana, que além de encontrar-se já toda publicada, é dirigida pelos mesmos organizadores da edição crítica alemã. Portanto, sempre que citarmos o nosso autor, o estaremos fazendo na tradução italiana das **Obras Completas**, indicando volume, tomo, parte (e número do fragmento ou aforismo), na coleção editada por *Adelphi*.

A leitura atenta destes textos se pautou não por um rigor filológico, mas por uma interpretação criadora, calcada antes de tudo neles próprios, e, eventualmente em seus comentadores. Nossa leitura teve como "norte", o entrecruzamento de seus livros e fragmentos póstumos, em virtude de nosso objetivo não ser aquele de definir seus conceitos, ou explicar seus argumentos, mas de detectar a produção dos mesmos, o processo mesmo de gênese de seu pensamento e de suas interpretações. E isto, pela que experimentamos na frequentação de seus textos, e pelas suas próprias indicações, não é escopo que se atinge numa leitura passiva, mas unicamente se colocando frente ao

texto como co-criador, e ultrapassando sempre que necessário o "métron" da linha, para trazer à tona as entrelinhas, ou seja, as linhas de força que configuram a tensão própria aos seus escritos. O texto *nietzscheano* guarda em sua forma, a tragicidade do real, o caráter dionisíaco do mundo, a "harmonia" desconhecida do caos. Sobre ele, é preciso ter olhos e pés ligeiros e leves, para perceber que afirmação de fundo e permanente é aquela da fugacidade de todo pensamento, da provisoriedade e limitação de toda interpretação, enfim, a constatação igualmente trágica do caráter "absoluto" do perspectivismo, do devir. Deste modo, não pretendemos tanto um exercício de exegese, ou o ato despudorado de despir seu pensamento de qualquer obscuridade, mas sim apontar algumas perspectivas através das quais acreditamos colocar em evidência as suas contribuições para uma reviravolta na filosofia, e as principais questões que projeta sobre ela. A permanência de pontos obscuros ou lacunas, só nos levam a reafirmar o caráter aberto de seu texto, que se apresenta como um convite a sempre novas interpretações e criações.

Em nosso primeiro capítulo, nos empenhamos em apresentar a crítica que realiza Nietzsche de três interpretações de mundo, dentre aquelas de que se ocupa em seus textos, buscando aí estabelecer o que exatamente está sendo posto em questão. A distinção platônica de visível e invisível, ou sensível e inteligível, ou ainda, essência e aparência, acarretam uma concepção que toma o mundo como essência, como única realidade de fato. Contra a tradição iniciada por Platão, encontramos uma série de passagens na sua obra, que denotam a tomada de posição de nosso autor, com sua afirmação de que tudo é aparência, que somente o aparente é real.

Como segunda interpretação, examinaremos a concepção mecanicista de mundo em sua acepção moderna, com vistas a destacar os principais elementos que a constituem, para,

em seguida, elucidamos, dentre estes, aqueles mais agudamente atacados por Nietzsche.

E, finalmente, como terceira interpretação, examinaremos a concepção schopenhauriana do mundo como vontade, procurando explicitar em que medida podemos encontrar nela elementos que antecipam e influenciaram na gênese da filosofia nietzscheana, e como dela esta se distanciará.

Em nosso segundo capítulo, abordaremos a concepção nietzscheana de mundo, ou seja, o mundo como vontade de potência, como um conjunto de forças em constante movimento, em sua busca de afirmação e expansão. Uma vez apresentada o que poderíamos chamar da cosmologia nietzscheana, nos ocuparemos de estabelecer em que medida tal concepção imprime um novo curso à atividade filosófica, em modificando seu estatuto e seu *pathos*.

No terceiro capítulo, tomaremos como objeto central de nossa reflexão a noção de filósofo-artista, como forma nova do acontecer da filosofia, que recupera, de algum modo, uma estratégia discursiva que se sabe atividade plasmadora, e toma a linguagem como particularidade formaliva para realização de sua ação poética. Uma filosofia que não teme ser admitida como *techné*, como *poésis*. Os conceitos de criação e expressão serão aí, o nosso fio-condutor.

No quarto capítulo, tentaremos especificar com mais precisão em que consiste a atividade do filósofo-artista, enquanto forma humana de expressão da natureza concebida como vontade de potência. Interpretação e Perspectivismo. Qual o estatuto da *techné*, da *poésis* filosófica? O que é a interpretação apregoada por Nietzsche como modo de ser de todo existente, e em que medida se particulariza na experiência humana? O que estabelece o valor de uma interpretação? Como se traduz em texto a interpretação assim

compreendida? São algumas das questões com as quais nos deparamos neste nosso quarto capítulo.

Neste contexto, a importância parece recair na questão da escritura. Qual a melhor forma de apresentar uma interpretação, para garantir sua abertura ao pluralismo interpretativo? São várias as formas, os estilos de escrita que emprega nosso autor. Face a um-mundo pensado como vontade de potência, e que impõe a toda atividade humana um caráter perspectivista, é que Nietzsche experimentará novas formas de discurso, dentre os quais destacamos o "aforismo" e a "prosa-poética". No estilo fragmentado da dispersão aforística, encontramos o retrato de um pensamento que flui, e um pensador capaz de registrá-lo na medida mesma de seu acontecer. No aforismo podemos constatar que não é o sujeito quem dirige o pensamento, mas que ele decorre de um processo movente "de irrupções", diz MONTCRIOL, G. (1982), "e ocultações contingentes"¹⁴ ao qual, enfim, se encontra submetido o "sujeito". Será através deste estilo que Nietzsche desconstruirá o sujeito metafísico em nome de um cosmos plural, e de um homem concebido como interconexão de forças. Com o aforismo ele consegue conferir ao discurso, a textura do mundo, rompendo com os obstáculos que tradicionalmente os separaram ao longo da nossa história. O filósofo-artista será aquele que, observa MONTCRIOL, G., "tomando como um "conteúdo" o que os não artistas chamam a "forma", recusa todos os dualismos"¹⁵.

Por este caminho tentaremos explicitar como constrói Nietzsche, neste momento particular de seu pensamento, como um *flash* do conjunto de sua obra, uma nova perspectiva para

¹⁴ MONTCRIOL, Georges, "Le discours nomade de Pascal et de Nietzsche", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, N.1, janvier - mars, 1982. P. 3 - 27.

¹⁵ *Op. cit.*, p.21.

a filosofia, que em certa medida a reinscreve no registro de um discurso mito-polético, trágico, mas não menos filosófico, em se contrapondo ao estilos e estratégias que predominaram na história da filosofia.

Em nossa conclusão, nos ocupamos da tentativa de evidenciar como o movimento de desconstrução e criação que opera Nietzsche com sua filosofia, de certa forma a reinscreve nos parâmetros próprios à tradição mito-poética que engendra o nascimento da filosofia, embora a modifique e a instaure em novas bases. Deixamos, ainda, aí entrever os problemas que permaneceram pendentes, como indicativos para futuras pesquisas, dentre aqueles a que nos propusemos a trabalhar.

Cada um deste momentos constitui um passo de nossa argumentação, no sentido de explicitar nossa interpretação da filosofia nietzscheana como uma atividade artística, reinscrevendo o filósofo no *pathos* do oculto que deu origem à própria filosofia como modo específico de pensar.

Capítulo I:

AS INTERPRETAÇÕES DE MUNDO

O mundo fenomênico, "vazia aparência e ilusão", a necessidade da causalidade, que institui ligações entre as aparências, também isso "vazia aparência e ilusão"- com isto substitui a rejeição moral daquilo que é enganador e ilusório. É necessário superar este ponto. Não existem coisas em si, nem mesmo um conhecer absoluto, o caráter perspectivístico, ilusório pertence à existência.
(FP, Abril-Junho 1886, 34[120])

Às margens da tradição, sobretudo aquela herdeira de Platão, o filósofo não cessa de se assombrar, e de manifestar seu assombro, frente à atitude do homem, em particular aquela do conhecimento, frente ao caráter enigmático do mundo. Não estaria sendo esta atitude determinada pela "vontade de descobrir, em tudo o que é estranho, inusitado, problemático, alguma coisa que não nos coloque mais em inquietude?" (GC, 355). A Nietzsche parece que esta atitude, este desejo obsessivo de suprimir o estranho, tende a deixar de lado exatamente o elemento constitutivo, por excelência do filosofar, ou seja, a constante capacidade de assombrar-se, e na sutileza de lidar com o enigma sem destituí-lo de uma vez por todas de seu "véu". O motor do enigma, aquilo que lhe dá consistência, é exatamente o fato de ser a face perceptível do devir, a face de um mundo que apenas permanece como tal, na medida em que mantém seu pudor, seu velamento, sua forma mutante. A tentativa de abarcar o mundo com os braços dos grandes sistemas filosóficos implicaria em subtrair-lhe o seu dinamismo, e ao fazê-lo, em lugar de torná-lo evidente, o que acaba por se manifestar é a insuficiência e a incapacidade do discurso em apreendê-lo.

Estas tentativas que se encontram no cerne da metafísica, e que segundo Nietzsche contribuíram para a negação deste mundo como algo da ordem do falaz, trazem consigo o germen do niilismo. A grande questão subjacente à crítica que procederá às interpretações do mundo reside no impulso de transpor, de ultrapassar o niilismo em todas as suas formas, camufladas ou explícitas. Tarefa esta que, ao seu ver, se encontrava ainda por fazer. Se existiram antes tentativas de fazê-lo, recalram todas elas em empresas igualmente niilistas, o que mostrará no conhecido texto de *Crepúsculo dos Idolos*, intitulado: "Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula", ao qual dedicaremos nossa atenção mais adiante.

Tal caminho, como o concebe Nietzsche, supõe, entre outras coisas, que se restabeleça a aparência como fim - o que não significa uma simples substituição da verdade ou da essência pela aparência artística, como muito ingenuamente ou precipitadamente concluíram alguns de seus intérpretes. Como observa Michel HAAR, ultrapassar a metafísica "seria se desfazer desta ilusão, reentrar integralmente na imanência, retornar plenamente sobre a terra, reafirmar a unicidade do mundo, como o tinham feito os gregos antes de Sócrates e Platão" (OC, 355). Para tanto é que desenvolverá Nietzsche sua genealogia, como método capaz de perscrutar os bastidores da metafísica, e possibilitar um novo pensamento do mundo sensível e das aparências.

É com este fim que desenvolverá um exame genealógico da metafísica em suas principais modalidades, com vistas a mostrar que tipo de forças respondem e satisfazem a valores como a permanência, a identidade, a felicidade, a certeza, a segurança, e, na sequência, o que leva o homem a ter necessidade desta utopia ou fábula de um mundo melhor, perfeito, livre do devir, do mal, da dor, da contradição, da sensibilidade.

O que, então, estaria subjacente a este impulso humano do conhecer, e ao seu labor por um conhecimento definitivo? O instinto do medo? O sentido de segurança? E o que leva os filósofos de todas as épocas a tomarem a si a tarefa de "resolver" este "problema"?

É como se a possibilidade de nomear, de "encaixar", de "abrigar" todo elemento estranho nas formas de nosso intelecto extinguisse do mundo os seus enigmas, e fizesse desabrochar no homem a tranquilidade banalizadora do "real".

Aquilo que se torna apreendido, ordenado pela "nossa lógica, o nosso querer e desejar intenso" (GC, 355), não deixará de ser re-conhecido¹, a cada novo encontro com o estranho.

Mais uma vez o circo arma sua lona, e protagoniza Nietzsche o movimento destruidor do homem-dinamite, fazendo cair por terra, uma a uma, até o próprio alicerce, as pedras astutamente colocadas no edifício milenar e sólido da "razão raciocinante" que, ao seu ver, imprime vida e morte à filosofia.

Quanto à metafísica, que estrutura este edifício, Nietzsche procurará desmontá-la, para responder a estas questões, ao mesmo tempo que cria condições para que uma nova perspectiva desponte no horizonte do conhecimento e da filosofia. Mediante a crítica que desenvolveu às três concepções principais de mundo - ao idealismo, nas suas várias acepções, ao mecanicismo dos modernos, e à filosofia schopenhaueriana da vontade -, pretendemos mostrar como o filósofo ao desconstruí-las vai pouco a pouco construindo as bases para uma outra perspectiva, ou melhor, como veremos, para um pluralismo perspectivista.

¹ A opção pelo "re-conhecido", deve-se ao fato de que, segundo Nietzsche, toda a atividade do conhecimento opera exatamente como uma atividade que supõe sempre um *a priori*, como por exemplo, o conceito, a partir do qual apreende o mundo, por um processo de identificação. Neste sentido, segundo Nietzsche, o conhecimento acaba sendo, em verdade, um reconhecimento de algo anteposto à investigação.

Com isto queremos ressaltar que a atitude de Nietzsche não é de um ceticismo quanto à possibilidade de se conhecer o mundo, de se construir uma cosmologia, mas pelo contrário - e este é um dos pontos principais de nosso trabalho, ao qual dedicaremos o nosso segundo capítulo -, ele próprio não apenas não deixará de fazer a sua própria, como a tomará como base à edificação de toda sua filosofia. A Nietzsche parece se aplicar a definição de JASPERS, K.², de que "toda filosofia é essencialmente determinada pela maneira pela qual ela pensa o mundo." Assim sendo, o que portanto estaria aqui sendo posto em questão?

Neste momento tocamos no ponto que nos parece ser crucial à interpretação do pensamento do filósofo. O conjunto de suas críticas não deve ser tomado como uma negação pura e simples da razão e do conhecimento, ou do exercício em geral da filosofia, mas como um abandono ou ultrapassamento daquela que desde Platão vem sendo sua forma de fazê-lo. E isto, como tentaremos aqui demonstrar, implica em duas teses fundamentais: a primeira destas, é que, sendo o mundo, como veremos, uno e eterno movente, e portanto múltiplo ao infinito, não faz sentido falar dele mediante dualismos (aqueles aos quais a tradição convencionou estabelecer: mundo sensível / mundo invisível; aparência/essência; coisa-em-si/fenômeno; etc.). Há apenas um mundo, e este escapa a todas aquelas formas de pensamento que tentaram sedimentá-lo em categorias. Em segundo lugar, e em decorrência desta primeira tese, qualquer saber ou conhecimento, qualquer pensamento que se produza a respeito do mundo é uma ficção, um construto, uma interpretação da qual apenas tomamos parte, e nunca de um desvelamento de uma essência última, de uma verdade definitiva. Ou seja, o mundo continuará sendo muito mais do que aquilo a que qualquer sistema seja capaz de reduzi-

² JASPERS, K., *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Paris, Gallimard, p.290.

lo. Escapará sempre às categorias mais completas a que possamos chegar, uma vez que haverá sempre um dado novo, e com ele um ponto de indeterminação.

Interessa-nos apresentar uma nova possibilidade de interpretar o mundo - a possibilidade mesma e não a interpretação - que nos parece ser a grande contribuição e novidade do pensamento do filósofo. Para tanto, queremos acompanhar a gênese de seu pensamento, do lugar mesmo de onde ele se gesta, em seu movimento de destruição/criação, mediante a observação dos estilhaços que caem por terra em suas críticas às interpretações de mundo que o precederam na história da filosofia, e que se constituíram como os alicerces de nosso modo de agir e pensar ocidentais. Ao realizar esta empresa, aponta para uma nova perspectiva, que revitaliza a filosofia - que lhe parece acometida de um processo de mumificação -, do ponto de vista da experiência mesma do filosofar, que se encontra, a seu ver, cada dia mais enrijecida pela tendência que limita as academias ao exercício único de história e exegética do pensamento anterior, onde se ocupa mais em interpretar interpretações, do que ousar interpretações próprias das coisas, onde não se faz, senão, entreglosar.

Esta operação de desconstrução toma três alvos principais: o Idealismo, em seu recolhimento ao mundo tomado como essência, e fundado nas tradicionais dicotomias que o sustentam, seja na sua forma remota - "mundo sensível" / "mundo inteligível", seja naquela tardia, - "coisa-em-si" / "fenômeno". O mecanicismo moderno, que no determinismo de suas leis e relações causais, edificou um mundo preciso, matemático, no qual todos os acontecimentos aparecem como previsíveis e encadeados, regidos por uma ordem pré-estabelecida - nova versão da "idéia". E, finalmente, mais próximo a Nietzsche, e não menos distante, encontramos a concepção schopenhaueriana do mundo

como vontade. Em cada uma destas formas, a dicotomia persiste e é ela exatamente que quer ultrapassar o filósofo.

Todo o processo de análise e reflexão que desenvolve - enquanto operadores da desconstrução - concorrerá a traçar uma nova possibilidade discursiva, fundada numa cosmologia, que em sua interpretação não pretende esgotar no discurso o mundo, mas, muito antes pelo contrário, concorre a explicitar a sua complexidade. Ele não quer atingir abstratamente o seu resíduo último, ou sua realidade global. Não pensa em nenhum momento em esgotar sua complexidade e dinamismo em formas últimas e estáveis, mediante a definição de suas causas primeiras. Sua atividade pretende sim apresentar a espessura complexa do que outros reduzem a uma plana representação, ou que supõem como objetivamente representável. A esse respeito diz o filósofo: "para mim como poderia existir um fora de mim? Não existe um foral Mas isto nos esquecemos em cada som que emitimos; (...)" (AFZ, "O convalescente"). Não existe um homem e o mundo, uma vez que pertencem a um mesmo e único tecido de múltiplos fios e tramas. O que é o homem senão uma das formas de acontecer do mundo?

É em face a este tipo de constatação que não faz sentido afirmar uma essência ou coisa-em-si, mesmo se kantianamente a tomemos apenas como um suposto necessário. Não está em questão, lembramos ainda uma vez, a existência ou não do mundo, mas sim a possibilidade mesma de convertê-lo a um discurso definitivo, acabado. Caráter afirmativo: o mundo do qual se fala existe enquanto formação discursiva, resultante de uma atividade plasmadora emergente do mesmo campo de forças que o constitui. Em várias passagens constatamos tal concepção:

O falar é uma loucura bela: com ela o homem dança sobre todas as coisas (AFZ, "O convalescente").

Somos nós, os pensadores-escritores a fazer realmente e continuamente alguma coisa que ainda não existe: todo o mundo eternamente crescente de valorizações, cores, pesos, perspectivas, séries graduais, afirmações e

negações. (...) Aquilo que unicamente tem valor no mundo atual, não é que o tenha em si mesmo, segundo a sua natureza (a natureza é sempre privada de valor) o fato é , ao contrário que este valor lhe foi dado uma vez, e fomos nós quem demos e doamos ! Somente nós criamos o mundo que de algum modo interessa aos homens (GC, 301).

Como podemos notar, todo produto do conhecimento humano é por ele percebido como resultante de um processo valorativo, que leva - questão que abordaremos em outro capítulo - à uma identificação da atividade de criação com aquela de avaliação. Embora seja estranha à filosofia de Nietzsche, como o demonstram alguns, uma teoria do conhecimento, encontramos, não obstante, uma série de reflexões acerca do conhecimento, onde o cerne de sua crítica se volta para a pretensão, por parte de quem conhece, de defender para seu conhecimento uma isenção de valores, uma objetividade e grau de universalidade inalcançáveis.

Neste sentido, é totalmente estranha ao seu pensamento a reivindicação de validade absoluta. Não constrói Nietzsche, como Hegel, um novo absoluto, mas um novo infinito de interpretações, suscitadas não por uma identidade, ou um universal em si, pertencente às coisas mesmas, como sua Idéia a priori, mas pelas diferenças que habitam nossos corpos, e marcam as nossas relações com o mundo em cada novo confrontar-se das forças. Poderíamos dizer que o tom em Nietzsche é policrômico, polifônico, polivalente... É por tudo isto que, tomar o pensamento de Nietzsche como uma restauração de uma certa metafísica, ou como seu "acabamento", é fechar os olhos para o fato de que a nova interpretação da aparência sensível, que interpreta a vida como capacidade de mostrar-se sob os mais diversos pontos de vista, irreduzíveis a um ponto de vista único ou último, tornou impossível tal conclusão.

Examinaremos, então, como desconstrói cada uma das três interpretações às quais já nos referimos, com vistas a perceber como se dá a construção de uma nova possibilidade de conhecer e falar do mundo, que não pretende reduzi-lo aos limites da palavra e do

pensamento. Propomo-nos aqui, a recolocar na escultura pronta de sua obra, os estilhaços que do mármore foram arrancados na sua construção, para chegarmos à sua forma bruta. E, então, reconstituir cada um dos passos de seu pensamento.

Partindo assim das particularidades de sua crítica tentaremos explicitar, ainda, nossa intuição de que, no fundo de toda crítica nietzscheana à ciência e à filosofia, repousa uma crítica severa ao dogmatismo, esta face oculta da moral que subjaz a todo conhecimento, e que se vê posta às claras pela genealogia nietzscheana.

No Prólogo de *Para Além do Bem e do Mal*, tomando em mãos conjecturas de que os alicerces de todo dogmatismo se esboroam, conclui que haviam já "boas razões para esperar que toda dogmatização em filosofia, não importando o ar solene e definitivo que tenha apresentado, não tenha sido mais que uma nobre infantilidade e coisa de iniciante..." (PBM, "Prólogo").

A trama de um pensamento dogmático é construída por diversos fios, dentre os quais destaca o filósofo, no mesmo prólogo supra-citado: a superstição da alma, do sujeito e do Eu, um jogo de palavras; a sedução da gramática, a temerária generalização de fatos muito estreitos... Armadilhas que precipitam o filósofo em seus abismos, fazendo com que perca a lucidez quanto a infinidade de leituras possíveis, e infinita pequenez e limite de seu olhar sobre o mundo.

1. O Mundo como "Idéia".

*Minha filosofia, platonismo invertido;
mais se afasta do existente verdadeiro, mais puro,
mais belo, melhor é.
A vida na aparência como fim.*

A chamado "reversão" do platonismo já foi alvo dos mais variados estudos, e ocupa sempre uma parte dos estudos nietzscheanos. Não sendo este o objetivo central de nossa dissertação, limitamo-nos a apresentar alguns aspectos que interessam a explicitar a crítica nietzscheana à interpretação de mundo própria ao platonismo.

Entendemos, como necessidade primeira, apresentar o que seja a concepção de mundo que podemos extrair dos diálogos de Platão.

Quando se fala em Platão ou "platonismo", um dos primeiros pensamentos que nos vem, remete à clássica separação estabelecida entre mundo sensível - lugar das ilusões -, e o mundo inteligível - ou das idéias -, e a referência imediata encontramos nos livros VI e VII da *República*, no "diagrama da linha" e na "alegoria da caverna".

O caminho que percorre o homem recém-liberto no sucederem-se de descobertas e abandono das ilusões, até alcançar o mundo exterior à caverna e finalmente contemplar o sol que a tudo torna visível com sua luz, continua sendo, sem sombra de dúvidas, um dos pontos de partida para considerarmos, em Platão, o que seja a verdadeira filosofia e conhecimento³.

Mediante a distinção dos dois mundos, Platão nomeará um como ilusão - o mundo sensível, dominado pelas sombras, repleto de seres imperfeitos e submetidos a constante

³ E quem sabe não tenha sido o recurso a esta alegoria que tenha inspirado Nietzsche a chamar de "fábula" o "mundo verdadeiro" de Platão? Ver Cf, "Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula".

transformação, ao devir -, e a outro de verdadeiro, real - o mundo inteligível, reino da permanência, da perfeição.

Pense agora no que aconteceria se os homens fossem libertados das cadeias e da ilusão em que vivem envolvidos. (...) Suponha então - continuou Sócrates - que o homem fosse empurrado para fora da caverna, forçado a escalar a subida escarpada e que só fosse solto quando chegasse ao ar livre. Ele ficaria afiito e irritado porque o arrastaram daquela maneira, não é mesmo? Ali em cima, ofuscado pela luz do Sol, você acha que ele conseguiria distinguir uma só das coisas que agora nós chamamos verdadeiras?⁴

Platão aposta no fato de que um pouco de luz, mesmo que inteiramente nova e a princípio ofuscante, é mais poderosa em convencer os homens do que todas as fantasias do "mundo das sombras". E mais, somente aqueles que são capazes de contemplar tal luz, deixando para trás o interior da "caverna", são capazes de educar ou dirigir a cidade. Tal aspecto é não apenas importante, mas fundante de toda a "construção" platônica, como porto de chegada de sua metafísica. E será, também, nesta direção que desenvolverá sua crítica às concepções de mundo que o precederam, com o intuito de avaliar seus riscos e erros de cálculo, e de fundar um conhecimento livre das mazelas do mundo sensível que o tornam frágil e não verdadeiro. Platão quer oferecer ao homem de seu tempo e à cidade, profundamente marcados pela crise política que corrói, pouco a pouco a "idade de ouro" da antiga civilização grega, uma solução permanente. "Salvar os fenômenos", é o seu lema, e isto acreditará fazer ao reconduzir todo o mundo fenomênico à sua origem: a *idéia*!

A *idéia*, expressão máxima da metafísica de Platão, é também o fundamento de todo o mundo existente, de toda forma sensível de existir⁵; ou melhor, é aquilo mesmo que estabelece uma forma para todos os fenômenos do mundo sensível. É afinal, mediante a

⁴ Platão, *República*, 515 c - 516 a.

⁵ É por isto que dirá Nietzsche ter Platão fundado a garantia de verdade de seu conhecimento na redução à *idéia*: "Aquele filósofo se imaginava de ter "conhecido" o mundo uma vez que o tivesse reconduzido à "idéia": ah, não teria sido porque a "idéia" lhe era de tal modo notada, de tal modo habitual? Por que, enfim, era quase inteiramente desaparecido o seu temor pela "idéia"?" (PBM).

contemplanção da Idéia, e das Idéias que dela participam, que o demiurgo - este semi-deus⁶, criador - vai plasmando todas as coisas na cosmologia de Platão, que encontramos no diálogo *Timeu*:

Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja. Outro ponto que precisamos deixar claro, é saber qual dos dois modelos tinha em vista o arquiteto quando o construiu: o imutável e sempre igual a si mesmo ou o que está sujeito ao nascimento? Ora, se este mundo é belo e for bom seu construtor, sem dúvida nenhuma este fixará a vista no modelo eterno; e se for o que nem se poderá mencionar, no modelo sujeito ao nascimento. Mas, para todos nós é mais do que claro que ele tinha em mira o paradigma eterno; entre as coisas nascidas não há o que seja mais belo do que o mundo, sendo seu autor a melhor das causas.⁷

Mas em que se articula esta cosmologia, com aquilo a que nos referíamos, ou seja, com a "salvação dos fenômenos"?

Ao falar Platão, no *Timeu*, da constituição e da ordem do mundo, ele nos mostrará que também os homens se encontram regidos por esta mesma ordem. Uma vez que a natureza do homem é aquela do universo, ao se buscar o princípio capaz de estabelecer a harmonia da alma do homem e da vida política da cidade, temos agora um endereço certo onde procurá-lo. A este propósito já o tinha dito Demócrito: "O homem, um microcosmo."⁸ Platão tomará como nó esta articulação de microcosmo e macrocosmo, como fundamento metafísico à sua ética. Testemunhos desta articulação encontramos, por exemplo, em Theodor GOMPERZ, ao observar que em Platão "a ética se apoia em fundamentos cósmicos"⁹; em F.M. CORNFORD, em sua afirmação categórica de que o objetivo de tal exposição de Platão "é ligar a moralidade exteriorizada na sociedade ideal ao conjunto da

⁶ Diferentemente do Deus-Criador dos cristãos, o demiurgo platônico não é onipotente, e sua criação não é uma *creatio ex nihilo*. Ele cria a partir de um "modelo eterno", que é a Idéia, atuando sobre uma matéria pré-existente - que seria como um receptáculo para a Idéia -, que "recebe" as imagens das formas inteligíveis. No mais, sua ação, como também encontramos na cosmologia anaximândrica (Diels, B 1. Simplicio, Física, 24,13), é limitada e determinada pela necessidade.

⁷ Platão, *Timeu*. Trad. de Carlos A. Nunes. Belém, Ed. Univ. Federal do Pará, 1986. (28 c - 29 a).

⁸ DK, B 34, GALENO, *Do Uso das Partes*, III, 10.

⁹ GOMPERZ, Th., *Pensadores Gregos*, ed. Guaranía, Assunción, Tomo II, p.610.

organização do mundo¹⁰; e ainda em Henrique C. de L.VAZ, para quem "um dos pontos nodais das linhas do pensamento platônico", encontramos "onde Metafísica e Ética se entrelaçam e se constituem, ao mesmo tempo, na sua feição propriamente platônica, segundo a qual a Metafísica é uma ética ou normativa do ser (ou "normativa ontológica", para falar como Maurice Blondel), e a Ética é uma metafísica ou ontologia do agir"¹¹.

Tal cosmologia serve também a justificar a sua tese quanto ao conhecimento. Não há conhecimento sem que exista algo de permanente e de constante passível de se constituir em objeto desse conhecimento, isto é, a Idéia, ou o fato de todos os seres terem sido modelados mediante a contemplação de sua Idéia. Solidária a esta tese, uma outra se apresenta: o mundo sensível, domínio de tudo o que é instabilidade e mudança, se opõe ao mundo inteligível, domínio das Idéias ou da Idéia, "modelo eterno". Portanto, aí fica estabelecida a distinção fundamental entre sensível e inteligível, que levará Platão a afirmar que só é possível um conhecimento verdadeiro no reino das Idéias, sobre o que é estável e permanente. Sua própria cosmologia, por se ocupar de significar o mundo sensível, e para tanto, aliar necessidade e probabilidade, receberá o qualificativo de mito, de verossímil, de história provável, uma vez que o devir não constitui objeto de ciência (*episteme*). Como ele próprio diz, "o que a essência é para o devir, a verdade é para a crença"¹².

Podemos deduzir da leitura do *Timeu* algumas das teses que traduzem a interpretação platônica do mundo. A primeira delas, de que existem dois mundos: o das formas inteligíveis ou Idéias, modelos únicos e perfeitos de todas as coisas existentes, inacessíveis aos sentidos porque não têm matéria, eternas, porque não estão sujeitas à

¹⁰ CORNFORD, F.M., *Plato's Cosmology*, ed. Routledge and Kegan Paul Ltda., 1956, p.6.

¹¹ VAZ, H.C. de L., "Platão revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas", in *Síntese*, vol.20, n.61, abril-Junho 1983. P.182.

¹² PLATÃO, *Timeu*, 29c.

deterioração e à transformação, e aquele outro das formas sensíveis, das cópias e das sombras, instáveis e ilusórias, porque marcadas pela fugacidade do devir. A segunda tese, desta primeira decorrente, qualifica o mundo sensível, e tudo o que lhe diz respeito - o movimento e a mudança, o corpo e os sentidos -, como constituído de imagens ou cópias das idéias. Deste modo, ainda que se ocupando de uma explicação da origem do cosmos - e portanto do mundo sensível -, Platão tomará como pressuposto fundamental a teoria das idéias. Daí a importância do demiurgo para compor sua cosmologia transcendente.

Assim fazendo, ao nadar contra a corrente de seu tempo, Platão tentará acertar os ponteiros da história para além dos acontecimentos presentes, e oferecer uma redenção para a *pólis* que vê naufragar. É com este intuito que se debruçará, não de forma tão explícita como o faria Aristóteles, sobre cada uma das principais teses que lhe precederam, e que agitavam os debates filosóficos de seu tempo. Quanto a estas teses (como encontramos, por exemplo, no *Sofista*), tentará mostrar que somente se opõem na aparência, ou seja, são suas "amarrares" ao plano sensível que lhes dão um aspecto de contraditórias.

Talvez possamos vislumbrar aí um dos principais ensinamentos do Platão maduro, que trará à luz, com a sua reflexão dialética, o eterno problema da diferença. Neste diálogo concluirá que, no que diz respeito às teses opostas, não se trata de uma contradição, ou de uma negação de fato de uma pela outra, mas de formas diferentes de ser.

Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente. Eis o que significa o "não" que colocamos como prefixo dos nomes que seguem a negação, ou ainda das coisas designadas por esses nomes.¹³

¹³ Platão, *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (257 c).

É deste modo que soluçiona Platão o grande impasse deixado pela filosofia anterior a Sócrates, usualmente apresentada sob o confronto de "monistas" e "pluralistas", ou ainda "imobilistas" ou "mobilistas".

Por parte da tese pluralista encontramos dentre outros a figura de Heráclito de Éfeso, para quem "tudo é um"¹⁴, tudo flui, e nada há que seja de uma vez por todas (ser), nem que não seja por um momento, uma vez que só o vir-a-ser é efetivamente real. Toda existência subsiste enquanto mudança¹⁵. Neste contexto, se há uma permanência e uma unidade, estas traduzem sim um movimento permanente e a unidade da multiplicidade, sustentada pela harmonia dos contrários.

De outro lado, como principal porta-voz do imobilismo e do monismo, encontramos Parmênides de Eléia, para quem nenhuma mudança é possível, e muito menos a pluralidade, em se tratando do ser. O que é, sempre foi e será, e o que não é não ocupa nenhum lugar na existência, e muito menos deve constituir-se em matéria digna de ser pensada. Afirmando a absoluta unidade de ser e pensar, só resta ao pensamento a possibilidade do ser, que encontrará nele sua pura imanência. Para o ser não há geração nem corrupção, e, portanto, ele é imóvel e imutável, esfera maciça, una, indivisível.

A nosso ver, o que de fato opõe estas duas teses, não reside tanto no que usualmente é apontado, ou seja, a admissão ou não do "não-ser". Se lermos com atenção os fragmentos de Heráclito, não encontraremos em nenhum momento afirmação da existência do "não-ser", mas unicamente, e com a mesma radicalidade com que afirma Parmênides o "ser" e nega o "não-ser", a afirmação do caráter absoluto do "vir-a-ser". A oposição, de fato, parece residir na admissão ou não do movimento como possibilidade

¹⁴ Fragmento 50: "Não de mim, mas do lógos tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um", in coleção *Os Pensadores*, Vol. Pré-Socráticos. São Paulo, Abril Cultural.

¹⁵ Fragmento 84a: "Transmudando repousa (o fogo etéreo no corpo humano)." *Ibidem*.

nos domínios da existência. Temos de convir que, para o grego de então, admitir o movimento implicava em admitir a existência do espaço vazio que possibilite o deslocamento de um corpo, idéia esta que era considerada bastante absurda. Estaria então Heráclito antecipando Demócrito, ao admitir a existência do espaço vazio? Não nos parece. Afinal, alguns fragmentos de Heráclito parecem sugerir algo da ordem do que é conhecido na filosofia da natureza como "tomar-se outro no mesmo"¹⁶. Ou seja, uma mudança que não prescinde necessariamente da existência de vazios, uma vez que os corpos mesmos são complexos "transformantes", que expressam movimento em se modificando e se relacionando com os seus opostos. A questão não passaria tanto pela negação de um sujeito, por mais estranha que tal terminologia seja à cultura grega de então, talvez menos se nos atermos à proposição gramatical, mas pelos diferentes atributos que lhe podem dizer respeito em seus vários momentos, decorrentes das mudanças de que padece, ou ainda como diria Aristóteles, como as categorias secundárias da substância.

Entretanto, aquém de toda esta digressão, a lucidez de Parmênides denota o sentimento de angústia com relação às obscuras idéias que entendem o "ser" como "vir-a-ser", e deixa transpirar uma certa nostalgia de um tempo em que ainda a imediatez de ser e pensar, de ser e dizer, conferiam à palavra o poder de presentificação, e o caráter de revelação ou rememoração (*alétheia*), enquanto lugar de epifania das coisas. Talvez tenha sido este sentimento uma das forças que impeliram Parmênides a extirpar do "ser" qualquer sinal de movimento, de corrupção e geração, para que não fosse privado o discurso de seu caráter revelador.

¹⁶ Neste sentido podemos aduzir os fragmentos de número 88, "O mesmo é em (nós) vivo e morto, desperto e dormindo, novo e velho; pois estes, tombados além, são aqueles e aqueles de novo, tombados além, são estes"; ou ainda o fragmento 126, "As (coisas) frias esquentam, quente esfria, úmido seca, seco umedece".

Ainda pelos sofistas tal questão será retomada, já não mais com o tom de "nostalgia" do aleata, mas com a convicção, não menos trágica, de que ser e pensar nunca foram de fato, para além dos domínios do mito e da crença, uma só coisa! Antes de Platão, já afirmavam os sofistas um "outro mundo" - embora não transcendente, não "além-mundo" -, também ele ligado à esfera do *lógos*, do puro *lógos*, cuja pureza não reside no caráter de perfeição e imutabilidade da idéia, mas no caráter autônomo, e, por extensão, ficcional da linguagem. A constituição do espaço do discurso como espaço autônomo, independente do real material, é um sintoma da ruptura sofrida, no plano da tradição, entre as palavras - mundo do discurso -, e as coisas - então, mundo imediato à sensibilidade. Talvez tenha sido este um primeiro passo em direção à distinção que fará a seguir Platão. Ou seja, uma vez que se abriu mão da garantia da verdade antes avelada à palavra (sofistas), e se recolheu a um outro mundo onde o problema da verdade, pelo menos nos moldes antigos não se põe ("palavra reveladora"), num campo agora configurado como ficção, é que a gênese de um "terceiro mundo" parece ter seu cerne e se encaminhar na direção de uma nova possibilidade de se vincular à palavra a dimensão de verdade.

Assim, com Platão, todas estas questões parecem ganhar um novo encaminhamento, que traz consigo, em seu alicerce, cada uma destas posições anteriores, ou das contribuições que deram na evolução do pensamento e na complexificação da linguagem, tornando-a sempre mais apta a abranger novos domínios de realidade.

Uma vez que no mundo sensível tudo é puro movimento, permanente mudança, e, portanto, nada é - enquanto realidade estável -, não poderá residir nele nenhuma pesquisa que se pretenda alcançar um novo estatuto de verdade, e que culmine num conhecimento capaz de fornecer base estável e firme à edificação de valores éticos e políticos para além de todo oportunismo. A este respeito é importante mencionar que

diversas fontes atestam ter tido Platão contato com as idéias de Heráclito, embora através de Crátilo, um "discípulo" (ressalva feita mediante o orgulho com que o filósofo afirmava não ter tido mestres, e a direção apontada para qualquer aprendizado como sendo a do pesquisar a si mesmo) um tanto quanto extremista.

Toda a teoria platônica das idéias será, portanto, resultado deste afastamento do mundo sensível, e desta necessidade de fundamentos estáveis, definitivos e essenciais.

Não se deve estranhar que tenha colocado Platão a aparência em posição inferior à essência, e o mundo sensível submetido ao inteligível. Nesta distinção, uma outra parece se abrigar: aquela entre "ser" e "dever-ser", ou seja, aquela que, segundo Nietzsche, estaria vinculando conhecimento e valor. O valor das coisas pertencentes ao mundo sensível, e de todo conhecimento, dependerá de sua maior ou menor perfeição em representar a idéia mediante a qual tenha sido criada. Assim, este nosso mundo fica abandonado ao terreno da ilusão, da cópia mal feita, das sombras, e por extensão do erro.

Quando, portanto, nomeia Nietzsche de "platonismo invertido" a sua filosofia, devemos ter em mente a idéia de uma reviravolta. Não se trata de uma mera inversão, ou substituição, mas de uma outra forma que não simples troca da posição do mundo inteligível pelo seu antípoda, o mundo sensível, das aparências. Poderíamos ainda tomar como "inversão", tendo em vista a radicalidade com que afirma ser o mundo inteligível a única realidade verdadeira, a afirmação, igualmente contundente por parte de Nietzsche, de que só há uma realidade, e esta é a aparência. Ou seja, ela não é a realidade verdadeira, por oposição a uma falsa, mas a única realidade existente. O real é o aparente, a superfície, não como um contraposto à profundidade ou à essência, ou a um mundo transcendente. Assim considerando poderiam objetar, como sugere HAAR:

Se não existe outra "realidade" que a aparência, por que conservar a palavra "aparência", cuja conotação tradicionalmente restritiva vem inevitavelmente, e,

por que reintroduzir a idéia de fim que implica uma separação, uma distância a preencher, um ideal a realizar?¹⁷

É neste contexto que reconhece como um dos mais graves erros da história, a invenção platônica do puro espírito e do bem-em-si. Obra-prima de um dogmatismo "avant-la-lettre". E num rompante de ironia se pergunta: "De onde vem essa enfermidade no mais belo rebento da antiguidade, em Platão? O malvado Sócrates o teria mesmo corrompido? Teria sido realmente Sócrates o corruptor da juventude? E seria então merecida a cicuta?"¹⁸. O alvo torna-se, então, Sócrates; e deixa entrever aquela que considera como fonte dos principais desvarios da razão: o "cavaleiro andante", que sai a semear "moinhos de vento" no mundo das idéias. Atribui a este acontecimento, a responsabilidade pela tensão do espírito que impulsiona a reflexão filosófica na Europa: "com um arco assim teso pode-se agora mirar nos alvos mais distantes".

O platonismo é aqui interpretado enquanto pensamento da hierarquia e da separação entre um ente superior e um outro degradado, entre dois "mundos", o do modelo eterno e aquele da cópia mutante. Veremos, então, que Nietzsche não apenas "inverte", no sentido já enunciado, mas abandona toda e qualquer dicotomia na ordem do mundo. Se prevalecem oposições e contrários é unicamente no sentido heraclitiano, ou seja, como constituidores do mundo, como forças que o tornam possível, de cuja relação, porém, está ausente a negação. Ambos subsistem como necessários e complementares, em permanente luta, e que momento após momento se alternam como vencido ou vencedor. A luta é permanente, a posição de vencido ou vencedor, sempre provisória.

O grande "arquiteto das idéias" lançou bases, suficientemente profundas, sobre as quais se pode constituir todo o edifício metafísico, conceitual, sobre o qual repousa a razão

¹⁷ HAAR, Michel, *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993. P.180.

¹⁸ PBM, "Prólogo".

filosófica desde então. Para ilustrar como percebe Nietzsche o platonismo, talvez a melhor referência seja a que encontramos no aforismo presente em *Crepúsculo dos Ídolos*, intitulado "Como o mundo verdadeiro acabou convertendo-se em uma fábula". Ao apresentar a história daquele que considera "um grande erro", especifica seis momentos como sendo os principais deste processo, onde temos em Platão a principal personagem. Neste aforismo, Nietzsche nos apresenta, a bem dizer, sua própria percepção da história da filosofia, tendo como fio condutor a cisão entre "mundo aparente" e "mundo verdadeiro"¹⁹. Platão aparece, no contexto deste aforismo, como a mola-mestra a partir da qual se projeta e se articula a construção de uma "fábula".

Portanto, não se trata de optar por um ou outro mundo, uma vez que tal distinção não procede, mas de dizer um sim ao único momento que efetivamente conhecemos - o nosso. Escolher, ou negar, a um ou a outro implica negar a própria essencialidade do mundo que é ser ao mesmo tempo uno e múltiplo. Se se quer falar destes mundos, é necessário então nomear não apenas dois, e como excludentes, mas os infinitos mundos possíveis aos diferentes pontos de vista.

Vejamos, entretanto, cada um desses seis momentos aos quais se refere Nietzsche, em sua tentativa de explicitar os principais passos da filosofia na construção do seu "mundo verdadeiro".

Num primeiro momento, o mundo verdadeiro aparece como aquele a que somente têm acesso o sábio, o piedoso e o virtuoso, que nele encontrariam sua efetiva identidade - "eu

¹⁹ Segundo adverte PASCUAL, A., em nota de número 61 ao Capítulo "Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula" (tradução espanhola de *Crepúsculo dos Ídolos*, publicada por Alianza Editorial, Madrid, 1986), o filósofo apresenta, provavelmente, neste aforismo, uma contraposição ao livro de seu contemporâneo e ex-colega em Basileia, o filósofo G. TEICHMÜLLER (1832-1888). Consta que Nietzsche estivesse lendo, neste momento, a obra intitulada *Die wirkliche und die scheinbare Welt (O Mundo Real e o Mundo Aparente)*, publicado anos antes, em 1862. A referência se encontra, de acordo com PASCUAL, A., em uma carta que escreve de Gênova, datada de 23 de outubro de 1883, dirigida ao seu amigo Overbeck, onde se lê: "Velho e querido amigo, ao ler Teichmüller fico cada vez mais assombrado de quão pouco conheço Platão, e do quanto platoniza [platonixel] Zarathustra".

sou a verdade". O paradigma deste momento seria a correspondência especular entre Platão e a Idéia, entre Platão e a Verdade. Conclui Nietzsche: "Eu Platão, sou a verdade" (Cf, "Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula").

Segundo momento: o mundo verdadeiro se transforma numa espécie de "terra prometida", para aqueles que percorrem o caminho da sabedoria, da piedade e da virtude. Uma espécie de ascetismo, que teria como ponto de chegada, para aquele que se sacrifica e se penitencia, a contemplação da verdade plena e absoluta. Segundo Nietzsche, a Idéia, aqui, se reveste de um caráter sutil, Inapreensível...

No terceiro momento, a verdade se torna inexecutável, Indemonstrável, sem garantia... Frente à incapacidade de abordar o mundo segundo as leis de um conhecimento objetivo, de encobri-lo de uma vez por todas sob o véu da razão, resta ao homem a possibilidade de pensá-lo. "Vitória" da filosofia sobre a ciência. "Um consolo, uma obrigação, um imperativo". É como se, observa, "o velho sol" ofuscante do lado de fora da caverna se encontrasse agora envolvido em brumas, e a idéia, enfim, "sublimizada". Sob o epíteto da Idéia "königsberguiana", o paradigma aqui é Kant sob os influxos do "último incondicionado".

Quarto momento: o mundo, se não é exequível, é pelo menos inalcançável; e, enquanto tal, permanece sempre desconhecido. Permanecendo desconhecido, não está apto a oferecer o consolo e a redenção procurados pelo homem no conhecimento. O desconhecido revela nossa fragilidade, e o mundo verdadeiro tem enfraquecidos os seus efeitos sobre os homens. Conclui Nietzsche que é como se silenciasse para escutar "o galo do positivismo"²⁰, o canto primeiro da razão.

²⁰ Atestam COLLI, G., e MONTINARI, M. que num primeiro esboço deste aforismo, o termo cunhado por Nietzsche era o "galo da razão". Cf. Edição Crítica Italiana das *Opere Complete*, nas notas correspondentes ao texto em questão.

No quinto momento assistimos ao declínio do "império do sol". A Idéla parece ter perdido sua utilidade. Já não nos constrange ou obriga; já não atemoriza. Uma vez que tenha sido abandonada, parece retornar o bom senso sob o eco dos "ruídos endiabrados de todos os espíritos livres", e em meio à claridade "mediterrânica", também retorna em toda sua potência o mundo em sua simples complexidade fulgurante, que se esquivava a toda tentativa obsessiva de esquarteramento, de separação. Parece assistirmos à "vitória do mundo" sobre a exaustão da razão. O mundo impõe ao filósofo sua inteligibilidade que não excede a si mesmo, que não lhe ultrapassa - o que alguns chamam irracionalidade, chamara outrora Heráclito de *lógos*. Platão enrubescido e colocado em questão. Ou como já dissera em um aforismo do *Livro do Filósofo*: "Platão como prisioneiro de guerra, posto à venda num mercado de escravos - para que trabalho poderão os homens querer um filósofo? - o que é um índice para saber para que uso querem a verdade" (VII, 186).

A esta altura poderíamos perguntar: Triunfo do mundo aparente sobre aquele verdadeiro? Não. Como sexto momento Nietzsche nos lembra que a eliminação do mundo verdadeiro implica também na eliminação de seu antípoda, ou seja, o mundo aparente, sensível. Como já manifestara em *Gala Ciência*: "Quando souberem que não existe ponto final, saberão igualmente que não existe acaso: pois é unicamente a respeito de um mundo de fins que a palavra "acaso" tem sentido" (GC, 109). O que se põe, de fato, em questão, é a oposição excludente. Nietzsche rompe com esta Idéla, e ao fazê-lo afirma a presença dos opostos como faces dentre tantas de uma única realidade, de um mundo que é uno e múltiplo ao mesmo tempo. Sob este pensamento escapa do lugar que condena, isto é, da atribuição de uma moralidade ao mundo, de uma valoração que lhe seja subjacente e anterior à presença do "homem do conhecimento". A Idéla de contrariedade será

continuamente afastada, não apenas na relação mundo aparente e mundo verdadeiro, mas em todos os planos que o pensamento a pretende expressar. Lemos, ainda em *Gala Ciência*: "Evitemos de dizer que é a morte o contrário da vida. A vida não é senão uma variedade de morte, e uma variedade muito rara" (GC, 109). Na mesma direção deste texto de *Crepúsculo dos Ídolos*, encontramos em *Para Além do Bem e do Mal* este aforismo:

Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o "mundo aparente", bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo - também da sua "verdade" não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre "verdade" e "falso"?

Quando se fala, portanto, de aparência, não a devemos tomar como uma oposição, mas como o próprio mundo. O resgate da aparência como única realidade existente, e como textura na qual se estende a trama da Vontade de Potência, é o que pretende Nietzsche contrapor ao platonismo do mundo verdadeiro. Ou seja, o mundo aparente é o mundo verdadeiro. E a esta visão se conformam as formas mesmas que atribuímos ao mundo, e que nomeamos "conceitos" ou "idéias". Estas formas seriam os resíduos últimos da atividade de interpretação que é própria a toda existência, e portanto também ao homem. Considera ainda o platonismo como uma versão camuflada e latente do niilismo; na afirmação dos grandes valores supra-sensíveis a negação deste mundo se esconde sob os hinos à supremacia da Verdade, sob a apologia do "belo e bom" (*kalós kai agathós*), e mais tarde aquela dos princípios da lógica: a Identidade, a Causalidade, a Razão Suficiente.

Observa Nietzsche que ocorrerá ainda uma metamorfose desta forma latente de niilismo, que passando por aquilo a que chama Michel HAAR²¹ de "versão incompleta", como um

²¹ HAAR, M., *op. cit.*

produto da decomposição do "mundo verdadeiro", seja na forma cristã do "outro mundo", ou naquela da moral kantiana que também postula um além mundo, chegará enfim à sua forma completa, embora ainda não acabada, que encontrará sua melhor expressão na patente schopenhaueriana da Vontade de Nada. Até então, a condenação da vida como "não-ser" aparecia camuflada sob as representações do Ideal ou das Idéias, e as ficções do supra-sensível, e agora nesta última forma, a que identifica o mesmo Michel HAAR, como "versão completa"²² do niilismo, a descônfiança com o "mundo sensível" que deu origem àquele "verdadeiro", se volta contra este último. Observa :

Tendo sido o sensível depreciado, cessando o supra-sensível de valer, se encontra refutada a diferença metafísica essencial (platônica , cristã , kantiana também) entre o eterno e o perecível, entre o ser em si e a aparência, entre a verdade e a ilusão²³.

É este o sentido do sexto momento. A abolição do "mundo verdadeiro", não implica uma revalorização da antiga "aparência", mas é a própria distinção entre esta e a Idéia que cai por terra. "Com o 'mundo verdade' nós abolimos também o das aparências" (Cl, "Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula.").

Assim sendo, ao depararmos com o termo "aparência" é necessário efetuarmos uma metamorfose no olhar, para apreendermos sua nova forma. Basicamente, a "aparência" é a única realidade que contém em si ao mesmo tempo a verdade e a mentira, a realidade e a ficção, não como opostos excludentes, mas complementares, como faces dentre as múltiplas faces possíveis, como máscaras que se intercambiam no jogo do mundo.

Além de explodir a lógica da identidade, como já o dissemos, esta nova acepção não recorrerá a nenhum fundamento último ou causa primeira, a nenhum núcleo central e universal de interpretação, e nenhum "em-si". Toda tentativa de fazê-lo apenas reenviará

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

continuamente à uma outra aparência. Único caminho será aquele que vai de aparência em aparência. Abandonam-se, também, os caminhos convencionais da teoria do conhecimento ou da fabricação de conceitos: a direção não será, nem do universal ao particular, nem deste ao universal, uma vez que em cada um destes extremos o que encontramos é uma região da aparência, é a própria aparência, e dela a derivada é sempre uma perspectiva dentre tantas. Tudo é máscara. Noção esta onipresente nas páginas de *Para Além do Bem e do Mal*. E toda máscara esconde atrás de si, não um rosto, mas sempre uma outra máscara. É a figura mítica de Dioniso, que nos vem aqui sugerida, e que na leitura de Marcel DETIENNE²⁴, é sempre o Deus estranho e estrangeiro onde o enigma e as máscaras não encontram ocaso. "A situação de estrangeiro", diz DETIENNE, "marca profundamente a personalidade de Dioniso. Tanto pelo tipo de relação que favorece como por sua vocação de se revelar mascarado." Compreensão que coincide com aquela de Nietzsche, e o levará a chamar de "dionisíaco" o mundo.

O múltiplo é uma característica inerente à figura de Dioniso desde suas origens na cena grega. A máscara que o disfarça é a mesma que o revela, e é numa sequência incessante de jogos que se dá sua aparição, como num jogo de "esconde-esconde", de presença e ausência, onde seu atributo mais permanente é aquele da ambigüidade.

A aparência se configura para Nietzsche como esta face jocosa que caracteriza a feição dionisíaca do mundo.

É neste campo que o "devir" aparece como marca por excelência deste mundo, que se mostra no jogo interminável de interpretações, mediante um escorregar ininterrupto de suas máscaras.

²⁴ DETIENNE, Marcel, *Dioniso a céu aberto*. Col. Erudição e Prazer. Rio, Zahar, p.23.

Ao lado da interpretação idealista, uma outra figura como alvo da reflexão nietzscheana: aquela mecanicista, sobretudo em sua versão moderna. É o que tentaremos mostrar a seguir.

2. O Mundo como Máquina.

*Entre as interpretações do mundo
que foram até o momento tentadas,
parece que aquela mecanicista seja hoje
vitoriosa em primeiro plano.
(FP, Outono de 1885 - Outono de 1886, 36 [34])*

A visão mecanicista se funda sobre uma concepção reducionista que, ao negar toda heterogeneidade, nega também toda verdadeira gradualidade e hierarquia dos seres, dissolvendo o cosmos hierarquizado dos antigos gregos. A antiga natureza, compreendida como organização de substâncias, formas e qualidades, será agora afirmada como conjunto coordenado de fenômenos, como observa Yvon BELAVAL²⁵, onde mais contará a quantidade, correspondendo à noção de fenômeno a uma "abstração quantitativa que não constitui o todo das coisas".

A matemática volta à cena filosófica, embora numa outra perspectiva. Sob os auspícios da matemática se prefigura o advento de uma física puramente quantitativa, que reduzirá o valor de verdade de uma hipótese à sua capacidade de reunir, matematicamente, a maior quantidade possível de fenômenos. A prevalência do caráter quantitativo se afirma na

²⁵ "A Revolução Científica do Século XVII".

medida em que se observa, em presença da qualidade, necessariamente aquela da quantidade, enquanto que o contrário não ocorre.

(...) não há portanto mais que uma matéria em todo o universo. E nós a conhecemos somente pelo fato de que ela é extensa, já que todas as propriedades que percebemos distintamente nela nos remetem a essas propriedades: que ela pode ser dividida segundo as suas partes e pode receber todas as diversas disposições que nós observamos poderem se verificar por meio do movimento de suas partes²⁶.

Em contextos como este a matemática ganha espaço, e se apresenta como instrumento apto ao diálogo com a natureza. "Matematizar a natureza" tornou-se para os homens do conhecimento de então um magnífico *a priori*.

Dentro desta nova perspectiva, explicar significará remontar da aparência à coisa-em-si ou ao seu princípio, revalorizando a manipulação empírica dos fenômenos. É neste sentido que para Bacon o estatuto ideal da nova ciência, observa BELAVAL, supõe que se pense o concreto por meio das teorias exatas, tomando a arte como colaboradora indispensável da "Ciência teórica".

Observando o universo chega-se à constatação de que nele os corpos se movem segundo determinadas leis e proporções estáveis, donde decorre a possibilidade de explicá-los através de axiomas e proposições como aqueles empregados pela matemática, e à construção de sistemas de explicação fundados na geometria ou na álgebra, não sem antes associá-las à experiência, como na mecânica. E tal constatação se enraiza exatamente no fato de conceberem o mundo como uma máquina, como observa BELAVAL: "(...) querem matematizar a natureza, pois consideram-na uma imensa máquina, que poderíamos fabricar idealmente segundo suas leis, se não evidentemente no seu ser"²⁷.

²⁶ Descartes, *Principia philosophiae*.

²⁷ BELAVAL, Y., *Op.cit.*, p.17.

A estabilidade própria ao mundo das qualidades primárias, fornece a possibilidade de se trabalhar com frequência de repetições, e acaba por substituir o padrão clássico do sábio que especula sobre as essências, por aquele do cientista de laboratório, onde o conhecimento deixa de ser pura contemplação e especulação, e se torna uma construção. Revalorizado o fenômeno (obra dos empiricistas), será entretanto modificado o seu estatuto. Não se vinculará mais a princípios metafísicos, mas será agora tomado como um dado coerente a ser explicado mediante o desvelamento das leis de sua coerência.

Ao se tomar o mundo como fenômeno, admite-se que o alcance da ciência se compraz na reconstituição da "imagem" das coisas, porém sem extirpar delas sua própria natureza. É por isto que os modelos mecânicos dos matemáticos deixam de ser meras hipóteses e se constituem no todo da nova ciência. O caráter não dogmático da nova ciência, pelo menos neste primeiro momento, deixa lugar a uma interrogação filosófica, que segundo BELAVAL, se encaminha em três direções distintas: pragmática, em Mersenne, Gassendi e Roberval, e na maioria dos pensadores de então; mística em Pascal; e metafísica em Descartes e Newton²⁸.

A vontade de fenomenalizar se torna cada vez mais ampla e geral. Dissolvendo-se o cosmos grego das esferas físicas e dos seres incorruptíveis, o mobilismo é reafirmado. Toda realidade será reduzida a movimento, uma vez que todo devir já tinha sido, por sua vez, reduzido a movimento. Vale ressaltar que esta nova compreensão do movimento implicou numa suspensão consciente ou inconsciente do tempo, da liberdade e da indeterminação, além das qualidades, uma vez que, no sistema mecânico, tudo já se encontra dado, fazendo com que passado e futuro sejam reduzidos a um presente

²⁸ Faz-se necessário aqui estabelecer uma distinção, na tentativa de BELAVAL de classificar os mecanicistas. Ao reunir o mecanicismo de Descartes e Newton sob o epíteto de "metafísico", é preciso não desconsiderar as particularidades que os distinguem. Enquanto Descartes se inscreve nos quadros de uma estratégia essencialista, em Newton, por outro lado, a estratégia é fenomenista, isto, muito embora em ambos possamos encontrar elementos oriundos da teologia.

absoluto, e este, por sua vez, a uma infundável repetição do mesmo, em detrimento da diferença e mudança, enfim, do devir. A este respeito escreve ALQUIÉ, F.:

Esta ordem, é verdade, aparece como puramente dada, e por aí como misteriosa. Mas se o espírito o quer compreender, fundá-lo na razão, ele deverá negar mais ainda a mudança temporal que esta ordem domina²⁹.

Segundo ALQUIÉ, para que esta pretensão seja atingida, é necessário algo mais que o determinismo. Este, por si só, apenas ensina a constância das sucessões, mantendo, entretanto, a heterogeneidade de seus termos. A redução da heterogeneidade exigirá, ainda, a passagem do "princípio do determinismo ao princípio da causalidade"³⁰. E para que se consuma, a partir desta passagem, a vitória da razão em seu esforço de compreensão, será necessária "uma negação mais completa do tempo"³¹. Escreve ainda ALQUIÉ: "a causalidade supõe, pois, uma ordem de dependência intemporal e substitui, à cronologia, uma lógica"³², constituindo assim um "sistema de permanência", que é o próprio mecanicismo. "Sob a diversidade das qualidades", conclui ALQUIÉ, "a conservação do movimento"³³. A negação do caráter radicalmente múltiplo do tempo representará, ainda, a condição de possibilidade do "pensamento do objeto e do ser".

O fenômeno representará, neste contexto, uma região "entre" a percepção e o real, passível de ser apreendida pelo menos através do cálculo. Daí decorre a principal questão com que se confrontaram os filósofos da época: quais os elementos que entram na construção dessa máquina?

²⁹ ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Désir d'Éternité*. Paris, PUF, 1947, p. 77.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Op. cit.*, p. 78-79.

³³ *Op. cit.*, p. 80.

É quando entra em cena Descartes, que desenvolve um verdadeiro esforço intelectual culminando na primeira versão do mecanicismo moderno. Examinando a possibilidade da existência do mundo sensível, ou corpóreo, constata Descartes que isto se deve ao fato de que seja ele dotado de extensão, o que torna possível a sua demonstração através da geometria. O intelecto apreende, então, o mundo corpóreo graças às faculdades sensórias e à imaginação, às quais, entretanto, ele não se reduz. Afinal, é mediante toda uma série de operações racionais, que se consegue dar à imaginação uma evidência figurativa, como efetividade que a torne compreensível. Prova disso são os modelos de que se utiliza, cuja construção é fundada em postulados previamente fixados pela razão. Mais uma vez serão os sentidos vítimas de um ataque frontal, e relegados a um plano secundário, por não possibilitarem idéias claras e distintas.

O conhecimento da *res extensa*, isto é, da corporeidade do mundo, deverá encontrar um outro móvel de conhecimento. Descartes encontrará então, no matematismo e no mecanicismo, um fundamento adequado à explicação do mundo, que será feita, por sua vez, tomando como elementos a extensão e o movimento. O movimento concorrerá à explicação do caráter múltiplo e dinâmico dos fenômenos, daquela quantidade de movimento injetada no mundo por ocasião de sua criação, e que tem como atributo próprio a constância.

Todo o universo será compreendido como matéria em movimento, que, no entrecocar de suas partículas, ocasionado pelo movimento, desencadearia todos os acontecimentos. Embora semelhante à cosmologia dos antigos mecanicistas (Leucipo e Demócrito), para Descartes todo o espaço se encontra preenchido por alguma forma de matéria, ainda que extremamente sutil - como o *nous* de Anaxágoras - a que chamará "vórtice". Será o vórtice o responsável pela transmissão do movimento de uma partícula à outra. No

universo estes vórtices representariam as articulações que põem em funcionamento sua grande engrenagem. Trata-se, então, para conhecê-lo, de definir as leis que o regulam e orientam todo seu acontecer.

Traduzindo o universo em leis e princípios, Descartes destacará aquele de "conservação", responsável pela constância do movimento e pela defesa de sua deterioração, aquele de "inércia", que justifica toda mudança de direção como resultante do impulso recebido de um outro corpo, e ainda um terceiro, que seria responsável pelo caráter retilíneo de todo movimento, preservando-o de cair na circularidade ao infinito, própria à antiga interpretação do movimento.

Todo esse empenho cartesiano em reduzir a natureza a leis e princípios gerais denota a pretensão da razão de, através dos modelos mecânicos e matemáticos, extirpar do mundo qualquer traço de imprevisibilidade e todo seu dinamismo, além de dotar a realidade de uma unidade, capaz de fazer cair por terra, de uma vez por todas, seu caráter aparentemente múltiplo e instável. O modelo mecânico parece apto a este fim, dada a previsibilidade que confere a todos os fenômenos, tornando-os sempre mais susceptíveis à dominação pelo homem. Ocupar-se da variabilidade dos fenômenos apenas faz sentido na medida de seu interesse em unificá-los.

O caráter "maquinal" do universo se estende a cada uma das formas de vida, animal ou vegetal, que o compõem, e cujo funcionamento, movimento e relações são regulados por princípios mecânicos altamente determináveis (Vide *Tratado do Homem*). O universo acabará reduzido a um todo simples, lógico e profundamente coerente aos seus princípios, dos quais nada escapa. E será, por sua vez, a matemática - uma vez que o mundo é todo ele quantificável, e isento de toda qualidade, finalidade e valorização - que fundará a sua harmonia.

Como vimos, nos quadros do mecanicismo cartesiano, sobressaem dois aspectos que lhe são inerentes: o antifinalismo e o determinismo. A teleologia presente no pensamento antigo e medieval será considerada um resíduo irracional da visão antropomórfica do mundo (por Bacon e Descartes). O imperativo é despojar a natureza de todo caráter antropomórfico, reduzindo-a a pura causa eficiente, de onde está ausente qualquer intencionalidade. O efeito produzido nada mais é que o termo que se segue à ação, e não um objetivo ou fim secreto e último visado pela natureza; é um puro *a posteriori*.

Lado a lado à atitude antifinalista que marca o mecanicismo moderno, encontramos um determinismo rígido, que já encontrado em Galileu, se acentuará em Laplace no século XIX, calcado na concatenação causal dos eventos do mundo. Vejamos duas passagens, de Galileu e Laplace que, respectivamente, o atestam:

Se é verdade que de um efeito haja uma só ocasião primária, e que entre causa e efeito há uma firme e constante conexão, coisa necessária é que toda vez que se veja alteração firme e constante no efeito, firme e constante alteração haja na causa³⁴.

Todos os acontecimentos, mesmo aqueles que pela sua pequenez parecem escapar às grandes leis da natureza, são uma decorrência delas, tão necessária quanto as revoluções do sol... Os acontecimentos atuais têm como precedentes um nexó fundado no princípio evidente de que uma coisa não pode começar a existir sem uma causa que a produza... Nós, por isso, devemos considerar o estado presente do universo como o efeito do seu estado anterior e como a causa daquela que se seguirá³⁵.

Deste modo o mecanicismo, sob os auspícios da razão, pretende dar conta da mudança como aspecto de um universo reduzido a processos puramente mecânicos, de onde, via de regra, são eliminados o dinamismo³⁶ e o devir, sob a fundação de leis constantes. Elimina, consciente ou inconscientemente, o tempo, a liberdade, a indeterminação e a

³⁴ GALILEI, Galileu, *Diálogo sopra i due massimi sistemi*. Apud SELVAGGI, F., *Filosofia do Mundo*. São Paulo, Loyola, 1988. p. 47.

³⁵ LAPLACE, *Théorie analytique des probabilités*. Apud SELVAGGI, F., *Filosofia do Mundo*. São Paulo, Loyola, 1988. p. 47.

³⁶ Exceção feita a Pascal e a Leibniz!

qualidade. Elimina, também, toda história, mediante a afirmação de um ser idêntico onde nada acontece de fato, uma vez que todo acontecimento é reduzido a um "mínimo denominador comum", e este é explicado por sucessivas identificações.

É em face a este tipo de questões que desenvolve Nietzsche sua crítica à interpretação mecanicista, esta que lhe parecia ser vitoriosa ainda em seus dias. O que pensa a respeito, e como tenta escapar a ela?

Num aforismo que se localiza no início do livro III de *Gala Ciência*, encontramos sob o tom de uma advertência, uma expressiva reflexão do filósofo acerca das consequências da interpretação mecanicista do mundo, onde, até certo ponto, parece concordar com a posição cartesiana, mas que dela discorda ao não reduzir tudo ao quantitativo que em Descartes deriva da crítica ao qualitativo, à valoração e ao antifinalismo. Destituir o mundo de seu caráter enigmático, assombroso, ou numa forma mais sutil, domesticá-lo, enclausurá-lo em malhas capazes de reterem em si tudo quanto possa escapar à compreensão e explicação, sempre foi uma aspiração do homem.

"Evitemos de pensar que o universo seja uma máquina", adverte Nietzsche, abordando uma a uma as consequências de tal concepção, as reduções das quais foi vítima o mundo. "...ele (o universo) não é certamente construído em vista de um fim", e nos excedemos ao "empregar a seu respeito a palavra 'máquina'." (GC, 109).

"A interpretação mecanicista do mundo é um ideal", diz o filósofo em um fragmento de 1885 (FP: 1885, 34 [56]), cujo objetivo central é "explicar, isto é, transpor em fórmulas, com o mínimo possível o máximo possível". Estaria, portanto fundada numa economia do discurso, que abandonou uma série infinita de variantes e de particularidades, em nome de um singular, que estaria longe de representar o real, não obstante sua pretensão de reunir em si um "máximo possível". Identifica Nietzsche, na interpretação mecanicista, um

esforço por compreender os infinitos jogos do mundo, suspendendo toda a sua consistência caótica, e os submetendo a precisas leis matemáticas. Observa que, neste campo, o número é o "grande meio para tornarmos o mundo manejável" (FP: 1885, 34[58]), e que nossa compreensão se limitaria à nossa capacidade de perceber uma constância. Constância esta que supôs Descartes garantida pelo princípio de conservação.

Cria-se uma medida, forja-se um conceito, e daí se procede a todo um movimento de aplicação deste instrumento, mediante a adequação do mundo a ele - para o que podemos imaginar quantas "arestas" tenham sido deixadas de lado neste ímpeto de universalidade. Crítica, aliás, que está presente na obra do filósofo desde os seus textos mais antigos, como é o caso da reflexão sobre a linguagem, e a produção do conceito, enquanto operadores morais, que aparece, por exemplo, em "Introdução Teórica sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extra-Moral". Aquilo a que chama atenção, em sua interpretação da gênese dos conceitos, é para uma certa inversão de posições, onde os conceitos, produtos de nossa relação com o mundo através da atividade do conhecimento, são a rigor construtos, apesar de serem tomados como *a priori*. E chama atenção: "Mas não esqueçamos isto, não mais: é que basta forjar nomes novos, novas apreciações e novas probabilidades para criar ao longo, também, 'coisas' novas" (GC, 58). Não se trata aqui de um abandono da atividade conceitual própria à filosofia - o próprio Nietzsche a entende como atividade criadora de conceitos -, mas de uma repulsa à pretensão de se alcançar com o conceito uma definição última, acabada, de um determinado dado da realidade observada, negando que seja mais que um produto da criação humana, proveniente de um espaço microscópico e estático de idealidade.

Num fragmento intitulado "A ordem temporal invertida" (FP: 1885, 34 [58]), descreve como se dá este processo de inversão da realidade, na forma do conceito:

O 'mundo externo' age sobre nós e o efeito é telegrafado ao cérebro, ali é ajustado, elaborado e reconduzido à sua causa; depois a causa é projetada e somente então chega o fato à nossa CONSCIÊNCIA. Vale dizer nós subvertemos constantemente a ordem do acontecimento. - Enquanto "eu" vejo, ele vê já alguma outra coisa. (...)

Ora, o que nos parece aqui querer dizer é que todas aquelas explicações que construímos, e conceitos que cunhamos, são transposições arbitrárias de nossos sentimentos e percepções, daquela que seria a "ordem" que conferimos ao mundo, o que fazemos "em regular ginástica, por exemplo, nas representações de espaço e de tempo, ou na necessidade de 'instituir razões'" - atividade a que chama de "nossa potência verdadeira e própria" (FP: 1885, 34[89]). Donde é levado a constatar que "acreditar que o nosso espaço, o nosso tempo, o nosso instinto de causalidade são alguma coisa que tenha sentido mesmo prescindindo do homem, é afinal uma puerilidade".

Parece-nos ficar claro, com esta passagem, que sua condenação não se dirige à possibilidade de interpretar o mundo, mas ao fato de que ao fazê-lo acredita ter desvelado suas qualidades, ou quantidades objetivas, e que os juízos que daí advêm têm o estatuto de certezas claras, distintas e universais.

Na seqüência de sua reflexão, por ocasião do já mencionado aforismo de *Gala Ciência*, situando-se "contra a corrente" da tradição filosófica, afirma que o caos não é apenas o estado originário do mundo, mas o seu caráter eterno, não em virtude da "ausência de uma necessidade", uma vez que a "natureza não conhece senão necessidades", mas pela "ausência de ordem, de encadeamento de forma, de beleza, de sabedoria(...)". E prossegue com suas advertências:

Evitemos de supor geralmente *a priori* a existência de uma coisa tão definida quanto o movimento cíclico das constelações vizinhas à terra; um olhar sobre a Via Láctea bastaria já para fazer nascer dúvidas.

.....

Evitemos de lhe reprovar uma falta de coração ou razão, ou o contrário dessas coisas: ele não é nem perfeito, nem belo, nem nobre, e não quer nada tornar-se de tudo isto; ele não busca os melos do mundo para imitar o homem! Ele não é atingido por nenhum de nossos julgamentos estéticos e morais!

.....

Evitemos de dizer que a morte é o contrário da vida. A vida não é senão uma variedade da morte, e uma variedade muito rara. Evitemos de pensar que o mundo não cessa de criar de novo. Inexistem substâncias eternamente duráveis; a matéria é um erro semelhante ao deus dos Eleatas(...).

Todas as advertências explicitam algumas das pretensões com as quais os teóricos do conhecimento priorizaram a razão como faculdade do conhecer e com ela acreditaram poder dominar o universo, conferindo ao homem, enquanto aquele que tem a posse da excelência da razão e o poder de conferir racionalidade e inteligibilidade, o primado sobre o mundo. Entretanto, todas as categorias e conceitos que empregamos em nossas tentativas de explicá-lo não passam de construtos que nada lhe acrescentam de fato. A ilusão do conhecimento reside, entre outras coisas, na crença no reinado da tríade sujeito/objeto/predicado, mediante a qual a razão estabelece suas correlações. A constituição desta "tríade", que tradicionalmente configura a estrutura geral do conhecimento, são, segundo o autor, divisões feitas e "usadas como esquemas para encobrir todos os fatos aparentes". Quanto às categorias do espaço e do tempo dirá que, embora seja através delas que julgamos apreender e descrever o mundo, elas também não passam de construtos: "Mas em si não existem nem espaço nem tempo; as 'mudanças' são somente aparências (ou fatos dos sentidos para nós); (...)" (FP. 1885, 36 [25]).

No processo de produção do pensamento, o homem não é senão um intérprete, um criador de formas, enquanto que a origem mesma do pensamento "permanece escondida". O pensamento lógico, "um pensar no qual o próprio pensamento vem posto

como *causa* de novos pensamentos, é um modelo de completa ficção" (FP: 1885, 38[2]), uma idealização em esquema formal, filtrado, através do qual pretendemos dar conta dos complexos acontecimentos reais. Neste ponto estabelece uma relação entre "conhecimento", "signos", e "experiência", que nos parece esclarecedora: "O 'conhecimento' é a expressão de uma coisa nova com os signos das coisas já 'conhecidas', das quais já se fez experiência" (FP: 1885, 38[2]). E as fórmulas lógicas seriam uma derivação daquelas aritméticas, que, por sua vez, não passam de ficções reguladoras, "com as quais", diz Nietzsche, "nós simplificamos e acomodamos sobre nossa medida - sobre nossa estupidez - os acontecimentos reais, para desfrutá-los praticamente"(FP: 1885, 38[2]).

Face ao que acima foi dito, ele vislumbra a ilusão do "eu penso", e, conseqüentemente, do grau de certeza por ele pretendido, sobre a suposição de "que este 'eu' seja a *causa* dada do pensamento, em analogia às quais podemos compreender todas as outras relações causais"(FP: 1885, 38[2]).

A invenção moderna da subjetividade como *arché* de toda a atividade racional de descrição do mundo em suas causas e efeitos, é por Nietzsche atingida a duros golpes. "A errônea observação de base é que eu creio de ser *eu* a fazer alguma coisa, a 'ter' alguma coisa, a 'ter' uma qualidade" (FP: 1885, 36[26]). No entanto, ainda que se pudesse identificar esta *arché*, isto não daria garantia de se poder conhecer o que a partir dela veio-a-ser. Observemos o que diz:

Alguma coisa que nasceu não é conhecida quando se lhe conhece o nascimento (pai e mãe); ao contrário, se o *deve já conhecer*, para descobrir nas condições do nascimento alguma "afinidade" - e isto é, no mais, uma *ilusão*; - em verdade o reconhecimento do elemento paterno e materno no filho é possível somente em um conjunto, e involuntariamente nós procuramos, *para explicar*, de conceber alguma coisa de nova *somente* como um conjunto, como uma combinação; isto é a *análise* se refere não ao nascimento real, mas a uma combinação e adição "mecânica" imaginada, nunca de fato vinda. Quem explica torna os fatos mais estúpidos e mais simples do que são.

Novamente a insistência do filósofo no caráter simplificador que reveste as várias interações do mundo. O sentimento causal, que preside nossos pensamentos e a atividade do conhecer, considera como sendo "alguma coisa de todo grosseira e isolada com respeito aos verdadeiros sentimentos causais do nosso organismo. Especialmente o "antes" e o "depois" são uma grande ingenuidade" (FP: 34[122]). Podemos então concluir que a interpretação de mundo própria a Nietzsche, embora aparente alguns pontos comuns com aquela mecanicista, na sua afirmação radical de que "tudo é necessário" - como podemos ver no aforismo 109 de *Gene da Ciência* -, sugerindo um certo determinismo, dele se distancia, sobretudo em sua concepção da causalidade.

3. O Mundo como Vontade.

*Para um exame mais profundo da essência do mundo,
torna-se indispensável aprender a distinguir a vontade como "coisa em si",
(...)*

(SCHOPENHAUER, *O Mundo como Vontade e
Representação*, Livro III, § 35)

Ao conceito de vontade pouca importância foi dada na filosofia e na metafísica tradicionais, até que Schopenhauer o tomou como objeto de suas investigações

filosóficas, inovando no campo da filosofia da vontade, ou do pensamento "voluntarista". Sabendo da sua importância como uma das principais fontes de Nietzsche, e como um dos principais elos que o ligam a Kant, tentaremos explicitar por onde passa a filiação, e em que sentido e direção se efetiva a ruptura.

Segundo adverte Joseph VAN DE WIELE, "um conhecimento sério de Schopenhauer é necessário para a compreensão legítima de Nietzsche". Entretanto, não obstante a filiação explícita, esta não deve ser tomada de modo simplista, uma vez que, ao lado da inegável influência positiva, encontramos, também, uma série disseminada de reações negativas. A este respeito ele comenta:

A obra schopenhaueriana provocou no jovem e brilhante filólogo certas recusas e certas contestações, não unicamente especulativas, mas sobretudo afetivas. Daí decorre que a filiação que nos ocupa aqui apresente duas faces³⁷.

Tais faces se mostrariam, pois, em dois níveis: um manifesto, no qual podemos perceber o que engendrou na obra de Nietzsche algumas teses de Schopenhauer, e, um outro camuflado, onde tendências profundas remontam a Kant.

Ora, se interessa ao empreendimento que nos propusemos quanto à obra de Nietzsche explicitar sua concepção de mundo, faz-se necessário buscar naquele que o precedeu, e do qual lhe chegaram influências, as implicações de sua equação: Mundo = Vontade e Representação³⁸.

Com Schopenhauer, filosofia e metafísica sofrem uma crise e metamorfose que lhes descortinarão um novo horizonte.

Em *O Mundo como Vontade e Representação*, apresenta o mundo como um teatro, no que podemos ver certamente uma ressonância de sua adesão ao Idealismo kantiano.

³⁷ VAN DE WIELE, Josef, "Schopenhauer et le Voluntarisme. Aux sources de Nietzsche", in *Revue Philosophique de Louvain*, Tome 74, n. 23, août 1976, p.396.

³⁸ Não nos propomos aqui a uma discussão exaustiva da obra de Schopenhauer, mas apenas de alguns dos aspectos que encontram maior ressonância no pensamento de Nietzsche.

Considerando a distinção kantiana de fenômeno e "coisa em si", conclui que tanto o mundo, quanto os objetos que o compõem não passam de representações - o que para ele significa dizer que não passam de objetivacões da vontade. Retomando o enunciado kantiano da "Estética Transcendental", de que "nada existe como objeto fora de minha representação", é que afirmará e se empenhará em demonstrar que o mundo é simples repetição.

Entretanto, Schopenhauer, ao se debruçar sobre o pensamento de Kant, com vistas a defendê-lo e estendê-lo, acaba por revelá-lo de fato.

A "representação" é, num primeiro momento de sua reflexão, entendida como síntese entre o subjetivo e o objetivo, entre a realidade exterior e a constância humana, donde decorrem, de acordo com Alexis PHILONENKO, três conclusões principais:

1. o objeto diz respeito unicamente ao sujeito;
2. a forma a mais geral da representação é a "distinção" em "minha" e "não-minha";
3. a disjunção de sujeito e objeto não tem sentido senão no interior da representação.

O mundo da representação coincide com o fenomenal, constituído estaticamente pelas formas puras da sensibilidade, que se caracterizam, por sua vez, pela reciprocidade e interdependência de todas as suas partes. O mundo da representação é, portanto, constituído dinamicamente pela causalidade necessária e universal que religa os objetos concretos e empíricos na ordem do devir, o que ocupa importância primordial junto aos princípios do ser, na essência da fenomenalidade. O fundamento lógico não domina de forma alguma a realidade fenomenal. Schopenhauer define a ordem lógica como uma dimensão secundária e submissa à ordem fenomenológica, que, por sua vez, é inferior àquela metafísica da coisa em si da vontade. Donde decorre, como já dissemos, que o

conhecimento não seja outra coisa que uma objetivação da vontade, por ele entendida como raiz metafísica de tudo o que existe. O mesmo sucederá ao corpo humano, que se torna uma só coisa no querer e no fazer.

Tal idéia nos remete a Nietzsche - e talvez seja este um dos principais aspectos que o liga ao seu antecessor -, para quem não existe um querer que anteceda ao fazer. A admissão de tal precedência implicaria na pressuposição de um sujeito do querer, que no entanto foi por ele dissolvido. Não obstante, devemos observar aqui o abismo radical que se abre diante do caráter metafísico que reveste a vontade schopenhaueriana.

Importante papel desempenha em Schopenhauer a causalidade, tida como a única categoria verdadeira. O sujeito do conhecimento, mediante a categoria da causalidade, e com ajuda da forma pura do espaço, e daquela da sua interioridade, o tempo, procede a uma construção da causa exterior da sensação interior. Será no espaço e no tempo que se realizará o princípio da razão suficiente - constitutiva do ser do fenômeno. Neles, todas as partes se relacionam umas com as outras, e cada parte será determinada e condicionada pela outra. No espaço nos damos conta, por exemplo num teorema da geometria, da igualdade dos ângulos de um triângulo diante da igualdade de seus lados, uma vez que existe uma relação necessária entre os lados e os ângulos. Quanto ao tempo, podemos dizer que cada momento é condicionado por todos os precedentes - relação na qual repousa, por exemplo a aritmética, que tem, assim, suas assertivas necessárias fundadas na estrutura essencial do tempo.

A partir de Schopenhauer o tempo gozará de uma particular prioridade dentre as formas do princípio da razão suficiente. Na simplicidade de seu esquema, o tempo apenas contém o essencial. Ele é o coração de todo existir fenomenal, e coloca em evidência a fugacidade dos momentos. Passado e futuro não existem, são apenas sonhos, e, o

presente, não passa de uma fronteira sem consistência entre os dois inexistentes, ou seja, entre o ser e o não-ser.

Temos assim, no "espaço", "tempo", e "causalidade", o trio de conceitos que resume toda a fenomenalidade, e na "substância", "ação e reação" os corolários da causalidade. As demais categorias são por ele consideradas apenas desdobramentos do espaço e do tempo. Vejamos o que pensa Nietzsche a este respeito:

Creio no espaço absoluto como substrato da força: esta é delimitada e plasmada. O tempo é eterno. Mas em si não existe nem espaço nem tempo; as "mutações" são somente aparências (ou fatos dos sentidos para nós); se colocamos entre eles um retorno, por quanto seja regular, nada com isto resulta fundado, se não a este ponto que tenha ocorrido sempre assim. O sentimento que o *post hoc* seja um *propter hoc* é fácil de deduzir como equivoco; é compreensível. Mas as aparências não podem ser "causas"!

Schopenhauer insiste no caráter intelectual da intuição dos objetos do mundo exterior, e toma como base a categoria da causalidade, conservando da distinção aristotélica a noção de causa eficiente, que consistiria na primazia da vontade. Entretanto, ao intelectualizar a intuição, acaba animalizando a intelecção. A este respeito observa VAN DE WIELE:

Isto quer dizer que ele atribui à intuição do mundo concreto, e pois, à utilização da categoria da causalidade, tanto ao animal quanto ao homem; a diferença entre os dois não forma senão uma diferença de grau (existe no homem, entre outras, a possibilidade de formar conceitos)³⁹.

A consciência cognoscente tem, neste quadro, como sua estrutura geral, a oposição sujeito-objeto, onde todo objeto é uma representação do sujeito, e toda representação do sujeito é objeto. Não há representação possível separada desta relação, independente, isto é, deixa-se de lado a possibilidade de um conhecimento noumênico em favor da exclusividade conferida à representação. É a voz do velho Górgias que parece ecoar com sua ontologia negativa, onde afirma o caráter radical do ser como o existente pela

³⁹ VAN DE WIELE, J., *Op.cit.*, p.380.

linguagem, e somente enquanto tal, de modo absolutamente autônomo de qualquer objetividade. Parmênides é aqui atualizado numa outra perspectiva, onde ser e pensar são uma só coisa, não como fundamento ontológico da realidade, mas como representação. Ou seja, representar e ser são uma só coisa.

Schopenhauer destaca, ainda, que são quatro as formas do princípio da razão suficiente: a do devir (que coincide com a causalidade); a do conhecer, enquanto fundamento lógico; do ser, como fundamento constitutivo; e finalmente a do agir, como motivação de todo o processo.

Importância maior será dada às formas do "ser" e do "devir", no que tange à essência da fenomenalidade, ficando a forma do conhecer relegada a um papel secundário. Quanto ao agir, uma vez que querer e fazer se identificam, reportaria não tanto à representação, mas à vontade.

O mundo da representação podemos identificar como aquele fenomenal, constituído pelas formas puras da sensibilidade, em sua reciprocidade e interdependência. O mundo fenomenal se apresenta ainda como fundamento constitutivo, ou seja, como princípio da razão suficiente do ser. Este, enfim, se constitui dinamicamente pela causalidade necessária e universal que religa os objetos concretos e empíricos em seu devir.

O que é, afinal, a "vontade" schopenhaueriana?

A "vontade" corresponde a um "em si" universal da representação. A vontade dos fenômenos, não é apreendida pelo entendimento, nem mesmo pela razão, uma vez que não se submete ao princípio da razão suficiente por lhe ser anterior, por se encontrar na raiz dos fenômenos. Como observa PHILONENKO, "na vontade original não existe o menor germe de razão, de lógica, de cálculo, ou dúvida de ordem: ela é profundamente livre"⁴⁰. Enquanto este princípio, a vontade é indivisível⁴¹, e sua visibilidade somente é

⁴⁰ PHILONENKO, A., "Schopenhauer", in *Histoire de la Philosophie*, dir. Y.BELVAL, Paris, Pleiade, p.54.

possível mediante nossa representação da diversidade dos fenômenos, de sua pluralidade. Assim, a sua teoria da vontade se configura como uma teoria da natureza, ou uma cosmologia, que tem como princípio auto-movente a vontade, e como condição de possibilidade de sua visibilidade, nossa representação.

Schopenhauer rompe, assim, como conclui PHILONENKO, com a barreira sustentada por Kant entre natureza e espírito:

A flor me é próxima e distante: distante se "eu" considero que "eu" penso enquanto que ela não pensa; próxima, ao contrário, se eu compreendo que ela é como eu, enquanto indivíduo, um fenômeno no qual a vontade se torna manifesta e visível.

Portanto, o que distinguiria o homem dos demais seres existentes na natureza, não seria uma diferença qualitativa, mas quantitativa, referente aos diversos graus de objetivação da vontade.

Compreender que no mundo como tal está ausente todo fim e todo limite, que ele não se submete às leis da razão, e que a vontade desconhece lógica e cálculo é, afinal, o que torna o homem superior, em virtude de possuir um maior grau de vontade ⁴². Tal compreensão de Schopenhauer implica também em admitir que não há uma consciência que submete a vida, mas é a vida, enquanto vontade, tendo a vontade como seu princípio último, que determina e rege a consciência.

Como fica, então, a relação Schopenhauer/Nietzsche?

Três teses se nos apresentam, de imediato, como pontos de convergência entre os dois pensadores: o voluntarismo, o naturalismo e o ateísmo.

⁴¹ Neste sentido é significativo que Schopenhauer tenha adotado como epígrafe ao livro III de *O Mundo como Vontade e Representação*, esta interrogação platônica: τι το μαν ααι, γενεσιν δε εχον: και τι το γγνωμενον μεν και ακολλυμενον, οντος δε ουδεποτε ον; - o que é sempre, sem possuir origem? O que é, o que será e o que foi, mas realmente nunca é?

⁴² Idéia esta que retomará Nietzsche em *Gala Ciência*, em um aforismo já comentado neste capítulo, em sua afirmação de que o mundo é sem finalidade.

Quanto à vontade, tanto um como o outro concordam que ela seja responsável não apenas pela constituição do homem, mas também da realidade em geral, ou seja, de todo o existente.

O naturalismo, podemos localizá-lo na simpatia manifesta que nutrem os dois autores por Espinosa, em sua identificação de substância e natureza.

Finalmente, o ateísmo. Mais pronunciado em Nietzsche que em Schopenhauer, e que não passa de uma consequência do voluntarismo e do naturalismo.

Mas aquilo que poderíamos apontar como influência positiva de um sobre o outro, ultrapassa, em muito, as três teses acima formuladas. Entre outras coisas diríamos que mascaram um certo "anti-intelectualismo" e um "anti-cientificismo", com consequências profundas não apenas para a antropologia, como também para a ontologia e a metafísica. "Anti-intelectualismo", segundo VAN DE WIELE, na medida em que reduz "inteligência" e "inteligibilidade" a um estatuto secundário⁴³, donde sucede uma relativização e modificação da própria concepção de verdade.

Quanto à verdade, no intelectualismo clássico não há dúvidas em se optar por seu caráter racional. Já em Schopenhauer e Nietzsche, a racionalidade perderá lugar para a fenomenalidade, observa o mesmo VAN DE WIELE, como dimensão primeira da verdade, ficando relegada a uma dimensão secundária⁴⁴:

No que diz respeito ao "anti-cientificismo", encontramos nos dois autores uma crítica à ciência que, em virtude de seu caráter fenomenal, é incapaz de revelar a realidade verdadeira, a "coisa em si". Entretanto, nesta constatação schopenhaueriana, que aliás

⁴³ O que nos parece problemático, no que se refere a Nietzsche, uma vez que tal redução implicaria numa sobredeterminação da vontade como algo da ordem do subjacente e do *a priori*, que não nos parece condizente com o seu pensamento, como veremos no próximo capítulo.

⁴⁴ Também aqui abrimos parênteses para discordar de VAN DE WIELE, uma vez que em Nietzsche, como já vimos a respeito de Platão, não há uma superposição de uma pela outra, uma vez que a dicotomia não procede. A racionalidade em Nietzsche é também uma expressão da Vontade de Potência, e não algo inferior a ela, uma vez que tudo é Vontade de Potência.

remonta a Kant, é necessário observar que reside uma crença na possibilidade de um conhecimento da "coisa em si", questão esta que em Nietzsche não tem lugar, uma vez que até mesmo a distinção de "coisa em si" e "fenômeno" é descartada.

Por outro lado, encontramos fortes reações negativas por parte de Nietzsche com relação a Schopenhauer. Dentre os temas schopenhauerianos que mais irritaram a Nietzsche, três nos parecem principais: a unidade ontológica, o platonismo, e sua concepção da vontade. Frente ao monismo ontológico de Schopenhauer encontramos a pluralidade e o devir em Nietzsche, cuja atenção se distancia da investigação do ser, e se debruça na apresentação do vir-a-ser. Aqui encontramos a oposição radical e irreduzível que os separa, e na qual talvez resida a raiz de todas as demais diferenças. Para Schopenhauer a multiplicidade do mundo é um engodo, uma inconsistência, um sonho, enquanto que, para Nietzsche, tais qualificações devem ser atribuídas ao monismo ontológico, ou à própria ontologia.

Quanto ao platonismo, como já mencionamos anteriormente, repugna-lhe os seus traços encontrados em Schopenhauer. Nietzsche os considera inadmissíveis, não obstante o fato de que esse o tenha adaptado ao naturalismo. Duas características do pensamento de Schopenhauer lhe parecem condenáveis: de um lado, postula um "outro mundo", distinto daquele dos fenômenos, a que chama de "coisa em si". Tudo isto é explicitamente rejeitado por Nietzsche, como comenta VAN DE WIELE:

...não existe outro mundo, não existe senão o mundo do múltiplo, no qual não está em primeiro lugar aquele dos fenômenos, mas aquele das forças e da vontade de potência; não existem exemplares eternos, mas os seres são o resultado da luta das forças, que é contingente, violenta e aleatória⁴⁵.

Quanto à vontade, comenta Nietzsche (FP.38[8]) que em cada querer, que no tecido de todo querer, não existe uma vontade única, mas está "reunida uma pluralidade de

⁴⁵ VAN DE WIELE, J., *Op.cit.*, p. 398.

sentimentos" (FP) e que o grande erro de Schopenhauer teria sido tomar a vontade como a coisa mais conhecida do mundo, como a única coisa realmente cognoscível. E continua: "ele se limitou a retomar e exagerar, como em geral fazem os filósofos, um enorme preconceito de todos os filósofos precedentes, um preconceito popular"⁴⁶.

No rastro de sua crítica à concepção Schopenhaueriana de vontade, cabe assinalar, a simplificação do conceito ao senso comum. Em *Gala Ciência* ataca Schopenhauer em sua crença num "querer viver" total e indiviso, e em sua consideração da vontade como causa mágica da ação: "a vontade é para ele uma força que age de maneira mágica: a fé na vontade enquanto causa dos efeitos, é a fé nas forças que agem magicamente" (GC, 127). Sobre o que conclui Nietzsche:

Supondo que tudo quanto existe seja somente alguma coisa que quer, Schopenhauer colocou sobre o trono uma antiquíssima mitologia: não parece que tenha tentado alguma vez uma análise da vontade, a partir do momento que, como qualquer outro, também ele *tinha fé* na simplicidade e na imediatez de cada querer: enquanto, ao contrário, o querer é somente um mecanismo tão perfeito no funcionamento que quase escapa aos olhos o observador (GC, 127).

E num confronto mais direto, estabele, ainda no mesmo aforismo, três princípios:

1. para que um querer surja, é necessária uma representação de prazer e desprazer;
2. é o intelecto interpretante o responsável por considerarmos um mesmo estímulo violento como prazer ou desprazer;
3. somente no ser inteligente existe prazer, desprazer e vontade.

No entanto, na evolução de seu pensamento deixará Nietzsche de lado a idéia de que a vontade se produza apenas nos seres inteligentes, a estendendo não apenas a todos os seres vivos, mas a cada elemento da constituição destes. Abandona, igualmente, a responsabilidade de interpretar no sentimento de prazer ou desprazer, face a nova constatação de que o pensar e o sentir se misturam na vontade. Além do mais, afirmará o

⁴⁶ *Ibidem*.

filósofo que prazer e desprazer não são representações do intelecto, mas decorrem do exercício da Vontade de Potência.

Vai também nesta nova direção, a repulsa às certezas imediatas do "eu penso" e do "eu quero":

Continuam ainda a existir ingênuos observadores de si, os quais acreditam que existam "certezas imediatas", por exemplo, "eu penso", ou como era a superstição de Schopenhauer, "eu quero": como se aqui o conhecer pudesse agarrar puro e nu o seu objeto, qual "coisa em si", e não pudesse ter lugar uma falsificação nem da parte do sujeito, nem da parte do objeto (PBM, 16).

Mas é, ao nosso ver, mais ao seu projeto de anulação da vontade, com vistas à felicidade última, que manifesta Nietzsche a sua grande aversão. Sabendo o quanto a filosofia de Nietzsche tem como imperativo as forças afirmativas, e que estas têm no corpo o seu fio condutor, podemos imaginar sua repugnância a qualquer projeto que pretenda anular a vontade.

Eu estimo o homem segundo o *quantum de potência e de plenitude da sua vontade*, não segundo o seu enfraquecimento e apagamento; considero uma filosofia que ensine a negação da vontade como uma doutrina de desencorajamento e de denegrimento (FP: 1887, (234) 10 [118]).

Nietzsche nos convoca a restabelecer no homem do conhecimento os seus afetos, suas paixões, uma vez que, segundo ele, "a despersonalização e o culto do 'objeto' criaram, também nesta esfera, uma hierarquia", estabelecendo uma cisão entre duas experiências humanas que são na prática indissociáveis.

Esta ruptura, que de certa forma se inaugura com Platão, e atinge uma forma mais radical com a cisão cartesiana de corpo e alma, atingiu, segundo Nietzsche, seu maior desenvolvimento, com o convite de Schopenhauer a romper "com as paixões, com a vontade", como "único acesso 'verdadeiro' ao conhecimento". E continua: "o intelecto livre da vontade não pode fazer outra coisa que ver a verdadeira e própria essência das coisas" (FP: 1887, (78) 9[119]).

A perspectiva que se abre com a concepção nietzscheana de vontade de potência, em curso no período que examinamos, talvez seja um dos principais fatores de sua ruptura com Schopenhauer. Como observa Scarlett MARTON, "concebendo-a (a Vontade de Potência) como vontade orgânica, entende que não pode comungar com qualquer transcendência - e este é um dos pontos essenciais em que se distancia do mestre"⁴⁷.

A Vontade de Potência nietzscheana, como veremos em nosso próximo capítulo, não é uma unidade, e muito menos um termo primeiro aos moldes da "coisa em si" schopenhaueriana. Ela é pluralidade, complexidade, auto-polésis. Se há um querer, não passa este de um sintoma, e nunca deve ser tomado como causa. Como observa HAAR :

...a metafísica da vontade estabelece falsamente uma origem única na realidade como no indivíduo, ao colocar a vontade como um centro ou um fundamento do ente⁴⁸.

Nem centro, nem fundamento. Contra Schopenhauer, afirma Nietzsche a inexistência de um querer único e universal constituindo o "em si" das coisas. Para ele não existe uma substancialidade da vontade por detrás dos fenômenos.

O que podemos concluir da crítica que desenvolve o filósofo a cada uma destas expressões da filosofia, é um impulso visceral de ultrapassar a metafísica, seja na ruptura com a distinção platônica de "mundo sensível" ou "aparente", e "mundo invisível" ou "inteligível", seja na sua versão moderna de "coisa em si" e "fenômeno". No projeto e no texto nietzscheanos está implicado este ultrapassamento, que nas palavras de HAAR consistiria em se desfazer desta ilusão, reentrar integralmente na imanência, retornar plenamente sobre a terra, reafirmar a unicidade do mundo, como o tinham feito os gregos antes de Sócrates e Platão.

⁴⁷ MARTON, Scarlett, *Nietzsche. Das Forças Cósicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990. p. 37.

⁴⁸ HAAR, M., *Op.cit.*

Trata-se, então, de verificar como nosso filósofo realiza tal tarefa, e em que medida, desta sua atividade, um novo horizonte se descortina à interpretação filosófica do mundo.

Capítulo II:

A CONCEPÇÃO NIETZSCHEANA DE MUNDO: O MUNDO COMO VONTADE DE POTÊNCIA

*Profunda aversão pelo repousar de uma vez por todas,
em uma qualquer consideração total do mundo;
fascínio do modo de pensar oposto;
não perder o estímulo do carácter enigmático.
(FP: 1885- 1886, 2[155])*

A leitura da obra de Nietzsche no período que interessa à nossa dissertação, leva-nos a considerar que toda sua filosofia se constrói tendo por base uma filosofia da natureza. Direta ou indiretamente, nas críticas que dirige às interpretações de mundo que o precederam, assistimos à construção de sua própria interpretação. Num movimento que é, ao mesmo tempo, destruição e criação, vão se perfilando diante dos olhos do leitor os principais elementos de uma composição cosmológica. Lado a lado às três obras publicadas no período - *Gala Ciência, Assim Falou Zaratustra e Para Além do Bem e do Mal* -, uma série de aforismos, reunidos pelos seus editores sob o nome de *Fragmentos Póstumos*, vão compondo como cacos de um vitral, o tecido daquilo a que aqui chamamos de concepção nietzscheana de mundo. Por um lado, de forma negativa, mediatizada pela crítica dos paradigmas sobre os quais em cada época se erigiram as diversas visões de mundo. Por outro, em passagens nas quais o próprio autor, sempre de forma aberta e não definitiva, nos dá pistas de como percebe o mundo, mostrando-nos através delas, a impossibilidade de um conhecimento definitivo e essencial, como pretenderam, ao seu modo de ver, as explicações filosóficas anteriores. Ele quer esvaziar

o mundo de todas as sobrecargas antropomórficas e geomórficas que declinaram sobre "os seus ombros", instaurando uma nova perspectiva cosmológica que, como veremos, o reaproxima da tradição primeira da filosofia, que localizamos no pensamento pré-socrático, ao mesmo tempo que reinscreve nos quadros da filosofia contemporânea a cosmologia. Tal perspectiva parte não de um *nóúmenon* ou de um fenómeno, não de um sujeito ou de um objeto - modelos clássicos da teoria do conhecimento -, mas daquele plano único de realidade que se compraz na superfície do mundo, na qual se encontram dissolvidos homem e natureza, e onde não tem lugar as tradicionais dicotomias metafísicas: sensível e inteligível, essência e aparência, sujeito e objeto, homem e mundo. O substrato desta nova construção será agora não um ou outro destes polos, suprimidos que foram por Nietzsche, mas o plano em que homem e mundo se experimentam cosmos: "Não! Além de "mim", e de "ti"! Experimentar de um modo cósmico!" (FP : 1881, 11[7]). Este experimentar-se cosmos parece ser o plano razoável do qual pode emergir uma interpretação de mundo que, não tendo a pretensão de corresponder a uma verdade última, pelo menos não incide em reduções aniquiladoras do carácter dinâmico do mundo. Assim, qualquer olhar sobre o mundo deve saber-se apenas um olhar, que se sabe a si próprio e à terra como "uma estrela miseravelmente pequena, que não cessa de reenviar ao conjunto do cosmos". Eis o ponto de partida da cosmologia nietzscheana.

Este dinamismo, no plano do qual se apresenta o mundo, se traduz na atividade permanente do destruir e criar. Experimentar-se cosmos - eis o carácter dionisíaco do descobrir-se *humus*, pertencente à terra. Resgatar no homem o sentido da terra equivale a resgatar seu sentido próprio; é recuperar no animal-homem, o propriamente humano, sua consubstancialidade à natureza. E neste processo é inevitável o jogo do criar e destruir. Assim acontece com a terra e com tudo quanto nela há, brota e fenece.

Esta força de criar e destruir, ou vice-versa, denuncia em sua indissociabilidade o caráter dionisíaco da filosofia nietzscheana. Assim, se separamos em nosso texto estes dois momentos - a crítica às interpretações de mundo (ação destrutiva), e apresentação da interpretação nietzscheana (ação criativa) -, apenas o fizemos por motivos de organização da exposição, uma vez que constituem-se, para o filósofo, num único e mesmo movimento. Não devemos, portanto - e sob esta convicção se alicerça nossa dissertação -, considerar como estanques os períodos de sua obra, e mais particularmente estas duas vertentes - a fase corrosiva, destrutiva, da crítica aos valores e à cultura, e a fase em que se encontra em construção seu projeto de transvaloração -, o que, como observa MARTON¹, "seria equivocada", uma vez que "destruir" e "construir" não se tratam de "atitudes independentes", mas "constituem momentos de um mesmo desenrolar, movimentos de um mesmo processo". Fato este que justifica o emprego do termo "dionisíaco" para denominar seu procedimento filosófico, por sua capacidade de expressar "o sentimento da unidade entre a necessidade do criar e do aniquilar" (FP, 1888 : 14[14]).

Neste sentido, como veremos, forma e conteúdo se fundem sob o nome de Dioniso. Se "dionisíaco" é o procedimento filosófico, isto não se deve a uma "esquizofrenia", mas ao fato de que "dionisíaco" é também o qualificativo mediante o qual Nietzsche apreende o mundo e a vida.

É sob este impulso que vemos construída sua interpretação de mundo e é em virtude dele que ela se afasta de toda teleologia e determinismo, e se orienta pelo desmascaramento de suas tentativas de "sittar" o mundo nestas malhas, de reduzi-lo a relações causais simples ou complexas, de mantê-lo imbricado na gramática filosófica que tudo reúne sob o

¹ Em artigo publicado no caderno "Mais!" da *Folha de São Paulo* do dia 09 de outubro de 1994.

triângulo sujeito / objeto / predicado, que são, segundo Nietzsche, divisões "feitas e usadas hoje como esquemas para encapsular todos os fatos aparentes" (FP: 1885, 36[26]). Por extensão, afirma a incognoscibilidade do mundo em devir, nos níveis pretendidos, e instaura, pouco a pouco, o caminho da interpretação como "conhecimento" possível, que se sabe limitado e circunstancial. "Um mundo em devir", dirá no mesmo fragmento, "não poderia, em sentido estrito, ser 'compreendido', ser 'conhecido'(...) e, aquilo a que se tem como conhecimento não é outra coisa que uma mensuração entre erros velhos e novos".

Como o entende MOREL, "a proposta nietzscheana concernente ao universo como tal consiste essencialmente em barrar para sempre o caminho que leva a toda *projeção teleológica*"².

Toda tentativa de desvelamento definitivo do mundo será por ele considerada uma atitude arrogante, própria a homens que se esqueceram que são também eles mundo, natureza, e que, deste todo, somente a aparência é real e, portanto, cognoscível. A aparência como o corpo do mundo é onde podemos experimentar seu caráter essencial, que é aquele do devir, do contínuo mudar-se em si mesmo, do eterno retornar sobre cada uma das múltiplas faces de sua "substância"³. Estas tentativas são por Nietzsche consideradas como "arrogantes" e "indecentes", por terem sido tomados pelo mal gosto de descer a uma profundidade inexistente, deixando para trás a clareza meridional da aparência:

"Ilusão", como a entendo eu, é a verdadeira e única realidade das coisas (...). Eu, portanto, não contraponho "ilusão" à "realidade", mas tomo, pelo contrário, a ilusão como realidade, que se contrapõe à transformação em um "mundo de verdade" imaginário.

² MOREL, G., *Nietzsche*, vol. III, "Création et métamorphoses", p. 215.

³ Vale dizer que, diferentemente do que quiseram ver alguns, que o termo mediante o qual Nietzsche nomeará o mundo, ou seja, "vontade de potência", não é uma substância, e tampouco um sujeito ou um ente metafísico, ou ainda um princípio transcendente. Assim, quando aqui empregamos o termo substância entre aspas, queremos apenas dizer "do seu caráter", e denunciarmos ao mesmo tempo como o campo lingüístico-conceitual se interpõe até mesmo às tentativas de destruir suas bases metafísicas.

Esta obsessão pela "verdade" como desvelamento de uma verdade última, pela qual o homem asceta se mostra disposto a pagar qualquer preço, será considerada como uma loucura de juventude, e contra ela, em diversos momentos, vocifera:

Nós não acreditamos mais que a verdade permaneça verdade sem os véus; (...) nós colocamos agora uma questão de decência de não querer ver tudo nu, de não assistir a tudo, de não buscar a tudo compreender e a tudo saber (GC, Préfacio).

Encontramos nestas palavras uma nostalgia do sentido primitivo da *alétheia* grega, que na sabedoria da linguagem mito-poética, não se traduz ainda numa oposição ao falso ou ao erro, mas, pelo contrário traz como sua operação manifesta o "jogo da memória", que consiste num ininterrupto movimento de esquecer-se e lembrar-se, afirmando o conceito como sendo o ato lingüístico manifesto de uma relação de opostos - campo de forças que o constituiu. Neste contexto, não sendo ainda a verdade o oposto do erro, não se põe a questão da excludência, e, poderíamos dizer numa inspiração pascaliana que toda verdade só é válida com a condição de a ela se poder acrescentar a verdade contrária. E é, portanto, no jogo de "esconde-esconde" do mundo, que reside a condição de possibilidade de toda interpretação, e se afirma a razoabilidade do perspectívismo, como forma excelente do auto-manifestar-se do mundo.

Mas afinal, num rompante que aspira a positividade da filosofia de Nietzsche, o que podemos dizer de sua interpretação de mundo?

1. O abandono dos "velhos horizontes"

Mas por que afinal, abandona Nietzsche as rotas traçadas antes dele, e insiste em singrar novos horizontes? Onde estaria, para ele, a incompatibilidade entre o mundo e as visões que dele foram traçadas sob os influxos do mecanicismo e da teleologia, sob bases metafísicas ou ontológicas?

Se existisse para este um estado final não intencional, teria já sido atingido. Se fosse em gênero capaz de um persistir e fixar-se, de um "ser", se tivesse só por um momento em todo o seu devir esta capacidade do "ser", seria de novo a partir de uma porção reunido ao final de cada devir, e portanto de cada pensar, de cada "espírito". O dado de fato do "espírito" como de um devir demonstra que o mundo não tem fim, não tem um estado final e é incapaz de um ser (FP: 1885, 36[7]).

É por isto que, nos quadros do diálogo que estabelece com a tradição filosófica em torno das concepções de mundo, um dos primeiros pontos a ser destacado seria a sua crítica ao discurso teleológico. Em um fragmento de *Gala Ciência* (GC:109), do qual encontramos ressonância em outros textos, Nietzsche expõe alguns dos pontos que considera críticos na inflexão do conhecimento sobre o mundo. "Evitemos de pensar que o universo seja uma máquina", diz neste aforismo, "ele não é certamente construído em vista de um fim". Por detrás de todo pensamento que o concebe como ser organizado em torno de um fim, identifica aquele tipo de pensador para o qual a ausência de uma teleologia no mundo seria responsável por um desespero profundo. Tal sentimento mascara no homem o temor face a infinitude e mistério do mundo, e o impulsiona a estabelecer para si formas e explicações que lhe permitam controlá-lo, e extirpar dele qualquer resíduo de estranhamento⁴.

Dando consistência a este impulso de redução do mundo aos limites de nossa capacidade de compreendê-lo, teorias e esquemas foram construídos, mediante os quais lhe eram conferidos qualidades e valores humanos. Com isto se acreditava tornar o mundo uma matéria organizada, essencial, geral, eterna, livrando-o da indeterminação e do caos. O sentimento de Nietzsche com relação a esta operação de redução, frequentemente aparece neste desabafo: "Eis aí o que me repugnaria!". Sua aversão é clara, e se dirige a

⁴ Nesta perspectiva, por exemplo, a morte não seria um fim, mas um momento inerente ao existir, um outro modo de dizer vida: "Evitemos de dizer que a morte é o contrário da vida. A vida não é senão uma variedade da morte, e uma variedade muito rara" (GC, 109). Sendo assim, é que pode dizer que o mundo é infinito, embora nele as coisas guardem uma certa finitude no jogo de morte/vida.

este tipo de atitude intelectual, que lhe parece cegada pelo brilho da razão, e é, portanto, incapaz de perceber que o universo não é uma máquina regulada por leis e princípios precisos. O universo não é um todo orgânico, mas pelo contrário, seu caráter é "aquele de um caos eterno" (GC: 109), e isto, dirá ainda Nietzsche, "não em decorrência da ausência de uma necessidade, mas da ausência de uma ordem, de encadeamento de forma, de beleza, de sabedoria, em resumo, de toda estética humana"(GC:109). Os nossos juízos a seu respeito não coincidem com sua realidade intrínseca, e não tem o poder de atingi-lo e abarcá-lo. Os nossos palpites estão longe de serem regra geral, e as exceções não escondem um fim secreto, mas denunciam a excepcionalidade da regra. Os nossos juízos se traduzem numa antropomorfização, que por sua vez se edifica sobre uma repreensão, sobre uma redução que empobrece e, por isto mesmo, se mantém impotente. Incurremos ainda no absurdo de reprovar ao mundo uma falta de coração ou de razão, avaliando-o a partir de nossas escassas e moralizantes categorias.

O mundo, por sua vez, não cessa de surpreender-nos, de dar as costas a cada um dos atributos que lhe conferimos. Ele "não é nem perfeito, nem belo, nem nobre, e nada quer tornar-se de tudo isto"(GC:109). Dele se encontram ausente toda lei e todo instinto; não há quem o governe ou obedeça, não havendo, também, nenhuma infração. E até mesmo lhe atribuir um acaso é um excesso, à medida que só faz sentido falar de acaso frente à idéia de finalidade - dirá Nietzsche no mesmo aforismo.

Como podemos perceber, toda a lógica que orienta o discurso nietzscheano, opera de forma dinâmica, resgatando em cada conceito ou categoria filosófica as forças que aí foram um dia amortecidas sob a pretensão de um sentido e direção pretensamente únicos.

Todas essas pretensões tão próprias à atividade do conhecimento se enraizam no solo daquela interpretação que, segundo Nietzsche, parece ter sido a "vitoriosa em primeiro plano" - a interpretação mecanicista do mundo. Nela, todos os procedimentos do mundo são descritos como se fossem previsíveis mediante o conhecimento das engrenagens que o põem em movimento, como acontece a uma máquina qualquer, construída com vistas a um determinado fim. Uma máquina, enfim, da qual se pode prever e descrever o funcionamento e, até mesmo, possíveis falhas. Quanto a isto escreve: "... as exceções não formam o fim secreto, o mecanicismo repete eternamente uma *ritournelle* que não se poderia jamais batizar 'melodia'(...)"(GC, 109).

Por isto mesmo dirá Nietzsche serem todas estas mudanças ou transformações aparências (ou fatos dos sentidos para nós), e estas "não podem ser tomadas como 'causas'!"(FP:1885,36[25]). Até mesmo o "princípio de identidade teria como fundo a 'aparência' de que existem coisas iguais"(FP:1885,36[23]).

Mas a que estaria chamando de aparência, ao considerar como tal todo acontecer? Mais uma vez recorreremos aos *Fragmentos Póstumos*:

Contra a palavra "aparência" - NB. "ilusão", como eu a entendo, é a verdadeira e única realidade das coisas, aquilo a que somente pertencem todos os predicados existentes, e que se lhe pode indicar de modo relativamente melhor com todos os predicados, isto é, também com aqueles opostos. Com o termo, porém, não se exprime nada mais que a sua *inacessibilidade* aos procedimentos e às distinções lógicas: portanto, "ilusão" em relação à "verdade lógica" - que é porém, ela própria possível somente em um mundo imaginário. Eu, por isto, não contraponho "ilusão" à "realidade", mas tomo, pelo contrário, ilusão como realidade, que se contrapõe à transformação em um "mundo de verdade" imaginário. Um nome preciso para esta realidade seja "a vontade de potência", e é designada a partir do interior, e não com base na sua inapreensível e fluida natureza proteiforme(FP:1885,40[53]).

Ora, se tudo é aparência por relação ao homem, onde estaria o problema, ou em outras palavras, o que está em questão na crítica do filósofo? O problema parece residir no fato de se tomar a construção que tem lugar em torno do aparente, como algo que dele próprio

emerge, como algo da ordem da "essência", da "coisa em si" - portanto de caráter objetivo -, ou, por outro lado, como uma construção autônoma de um indivíduo - caráter subjetivo. Alguns filósofos acreditam que conceitos, como valores, formas e almas, são entes eternos. Os esquemas por eles formulados, como "ser", "substância" e "incondicionado", "igualdade", "coisa" - para dizer alguns destes -, contrastam do modo o mais radical com o caráter que afirma Nietzsche ser aquele do mundo. Mas qual é ele afinal?

2. O Mundo Dionísíaco

Num aforismo que encontramos nos *Fragmentos Póstumos* de 1885, Nietzsche apresenta de modo "oracular" a sua cosmologia, fundando uma nova perspectiva que reinscreve a preocupação cosmológica na ordem do dia do discurso filosófico.

Historicamente a cosmologia, enquanto conjunto das disciplinas que estudam o universo, sua origem, desenvolvimento e composição, teve sempre como ponto de partida uma interrogação que abriga em si o conjunto da realidade física, em sua disposição espaço-temporal, na copertença de todas as suas formas, das quais se quer conhecer estrutura e evolução. Esta interrogação, e sua permanência ao longo da história, é propriamente filosófica na medida em que se edifica a partir do lugar mesmo em que se dá nosso entrelaçamento no mundo, donde emergem o desejo de interrogá-lo e significá-lo e a constituição de toda existência humana. Segundo Jean SEIDENGART, "não é senão a partir deste plano-último cosmológico que puderam emergir pouco a pouco e se desenhar de modo derivado os diversos objetos particulares da reflexão filosófica"⁵.

⁵ "Cosmologie", in: *L'Univers Philosophique*. Paris, PUF, 1993, p.354.

A cosmologia, ou a pergunta pela "ordem" e desenvolvimento do conjunto da *physis* não foi apenas o perfil da primeira filosofia, em sua origem, mas reverbera ainda hoje⁶, embora não explicitamente como outrora, como substrato no qual se encontram enraizados cada um dos campos do saber filosófico, e cada uma das diversas concepções do que seja a própria filosofia.

Nietzsche, no contexto de sua crítica às interpretações de mundo, apresentada no capítulo anterior, traçou suas coordenadas e apontou outras perspectivas. O que nos interessa aqui é tentar, tomando como referência principal o fragmento de 1885, reunir as demais referências que o esclarecem, atentos ao fato de que o caráter de seu texto é não sistemático, e, portanto, nele não podemos contar com categorias e articulações rígidas. Nossa tentativa se encontra, pois, diante de um oceano aberto de possibilidades, de horizontes infinitos que se abrem ao movimento interpretativo do filosofar, revelando em seu dinamismo, o caráter mesmo do mundo que, conseqüentemente, deverá ser aquele de toda interpretação que lhe quiser fazer justiça.

Citemos, afinal, o referido fragmento, onde encontramos a exposição, talvez a mais densa, completa e complexa, da resposta dada por Nietzsche à pergunta pela sua concepção de mundo.

E sabéis também o que é "o mundo" para mim? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem princípio, sem fim, uma grandeza fixa, férrea de força que não se torna nem maior e nem menor, que não se consome, mas somente se transforma, como totalidade imutavelmente da mesma grandeza, um balanço sem despesas e sem perdas, mas também sem incremento, sem entradas, circunscrito pelo "nada" como seu confin, nada de evanescente, de dissipado, de estendido ao infinito, incrustado como uma força bem determinada em um espaço determinado, e não um espaço em alguma parte "vazio", mas como força para todo onde, como jogo de forças e de

⁶ Indicamos aqui a obra de Jean MERLEAU-PONTY, intitulada *Les Cosmologies du XX^e siècle*, onde encontramos um amplo quadro das mais significativas cosmologias de nossos dias. Aproveitamos para lamentar uma lacuna de nosso trabalho, no que concerne ao confronto da cosmologia nietzscheana com aquelas de seus contemporâneos e daqueles que lhe sucederam no tempo. Em virtude do tempo, tivemos que nos limitar ao nosso autor, embora reconheçamos que tal confronto teria contribuído em muito a avaliar o alcance da sua investida no campo da cosmologia, e teria, também, enriquecido o debate atual sobre o tema.

ondas energéticas uno e "muito" a um só tempo, que, enquanto se acumula por um lado, por outro diminui, um mar de forças em si mesmas tempestuosas e flutuantes, em eterna transformação, em eterno recurso, com anos incomensuráveis de retorno, com fluxo e refluxo das suas formas, afastando-se violentamente da simplicidade à mais variada multiplicidade, da quietude, fixidez e frieza máximas à incandescência, ao descontrolo mais selvagem, à máxima contradição, para depois voltar da superabundância à simplicidade, do jogo das contradições anterior até o prazer do unísono, em contínua afirmação de si mesmo também nesta identidade dos seus anos orbitais, e benedizente a si mesmo como aquilo que em eterno não pode não retornar, como um devir que não conhece saciedade, fastio, cansaço - : este meu mundo *dionisíaco* de eterna auto-criação, de eterna auto-destruição, este mundo misterioso de volúpias duplas, este meu além do bem e do mal, sem meta, a menos que na felicidade do círculo não esteja uma meta, sem vontade, a menos que um anelo não tenha a boa vontade de si mesmo, - quereis vós um *nome* para este mundo? uma *solução* para todos os seus enigmas? uma *luz* também para vós, que sois os mais escondidos, os mais fortes, os mais intrépidos, os mais noturnos? - *Este mundo é a vontade de potência - e nada mais do que isto!* E vós mesmos sois esta vontade de potência - e nenhuma outra coisa que isto! (FP: 1885, 38[12])⁷.

Resposta da qual podemos dizer, primeiramente, ter sido formulada como um enigma, na medida em que diz o mundo lhe ocultando sobre trânsitos ininterruptos entre estados, onde cada uma de suas características parece escorregar de nossas mãos, desfazendo a ilusão de tê-las apreendido como um elemento último. Uma resposta que em lugar de resolver, complexifica, um nome que em lugar de circunscrever, implode qualquer núcleo último pretendido. Como observa MOREL,

Toda esta descrição está pois fundada sobre a vontade de ultrapassar o nível das contradições sem cair no fidelismo. O universo físico não é nem um ser, que seria impensável sem um mínimo de teleologia, nem um nada, que implicaria ainda a nostalgia de um nada⁸.

Um outro aspecto que de imediato nos salta aos olhos é o carácter especular sugerido pela forma como apresenta seu pensamento. "Devo mostrá-lo a vós em meu espelho?". De que espelho estaria falando? Estaria se traindo num resíduo de subjetivismo? Tal hipótese parece não se sustentar. Levemos em consideração sua expressão ao final do aforismo: "*Este mundo é a vontade de potência - e nada mais do que isto!* E vós mesmos sois esta

⁷ Ver também PBM, 36.

⁸ MOREL, G., *Op. cit.*, p.

vontade de potência - e nenhuma outra coisa que isto!". Com estas palavras parece se esclarecer o caráter especular ao qual estaria se referindo. O espelho não estaria aí refletindo uma subjetividade - no caso aquela do próprio Nietzsche -, mas pelo contrário, sob a afirmação de que aquilo que conhece em mim, é uma só coisa com o que se dá a conhecer, rompe com a distinção entre sujeito e objeto, isolando qualquer tendência subjetivista ou objetivista. Se nós mesmos somos esta vontade de potência, quer dizer que nós e o mundo somos pontos de um mesmo tecido, e é, portanto o mundo que se diz através do homem e do filósofo, e não estes que o constituem.

Acontece como nas cosmologias de Heráclito e Empédocles. Em Heráclito o conhecimento é possível justamente porque é um só e o mesmo o *lógos* que preside o conhecer e a *physis* que tem a conhecer. O *lógos*, enquanto princípio de inteligibilidade inerente à *physis*, e, portanto, também ao homem: "Não de mim, mas do *lógos* tendo ouvido é sábio homologar: tudo é um"⁹. Conhecer é, portanto, homologar, se colocar junto, em sintonia com o *lógos*, e com toda a *physis*. Na mesma direção nos aponta Empédocles, ressaltando que semelhante conhece semelhante: "Pois com a terra vemos terra, com a água vemos água, com éter divino, e com fogo aniquilante, afeição com afeição, e ódio com ódio lúgubre"¹⁰.

E aqui mais do que uma solidariedade anacrônica, a analogia com o pensamento pré-socrático se mostra fértil na medida em que nos surpreendemos em encontrar os elementos de suas cosmologias - atividade inaugural da filosofia - na cosmologia nietzscheana, como se estivesse sendo demarcado um "novo" nascimento da filosofia. É como se toda mudança de paradigma da filosofia devesse vir enraizada numa cosmologia. Mas as semelhanças com o pensamento cosmológico dos pré-socráticos parecem ir ainda

⁹ Diels, B.50.

¹⁰ Diels, B.109.

mais longe, como poderemos perceber na seqüência de nossa reflexão sobre o aforismo supra-citado.

A forma é aberta, e as palavras aí se inscrevem não como reveladoras de uma essência ou de uma verdade última sobre o mundo, mas como linhas de força que fazem naufragar a lógica conceitual frente ao horizonte das metáforas. O texto, mais do que se servir de metáforas, é todo ele uma metáfora, na medida em que nos sacode de um lado para o outro no mar de perspectivas que acenam como passíveis à sua descrição. As palavras que aí aparecem, longe de se servirem à causa de uma redução conceitual, apontam para o dinamismo da realidade que descrevem, e em sua pluralidade, denunciam a impossibilidade de circunscrever a definição do mundo num termo último. E a este fim se presta perfeitamente a "lógica" oracular tão própria, por exemplo, aos fragmentos de Heráclito, que operando com pares de opostos, traz à luz o caráter dinâmico do mundo, o eterno repousar do mundo na mudança, e permite a um discurso que se pretende expressão autônoma do mundo escapar às armadilhas do conceito, naquela sua acepção que tem por estatuto universalizar, atingir uma verdade última, definitiva e onivalente, às custas de uma operação de homogeneização e pasteurização. Dizer, portanto, que o mundo é "Incandescência" e "frieza máxima", não é reduzi-lo a uma ou outra dessas manifestações, mas afirmar que seu caráter se compraz no trânsito permanente entre um e outro polo. Trânsito este que explica o devir, onde ele se faz permanência, e donde emerge a tessitura de toda existência nos nós que vão sendo dados a cada experiência acumulada ou abandonada no jogo incessante que em eterno retorna sobre si mesmo.

Não será, portanto, meramente por efeito retórico que chamará de dionisíaco o mundo. Afinal, como já o dissemos, a figura de Dioniso, enquanto divindade metamorfoseante, porta-máscaras, reenvia ao caráter mesmo do mundo que a Nietzsche se apresenta como

pleno e radical vir-a-ser, onde uma série de mudanças estão todo o tempo em curso. É ainda em nome deste seu caráter que dizemos que a filosofia nietzscheana revitaliza o conceito grego de *physis*, como aquilo que não cessa continuamente de nascer e morrer, num ciclo interminável de gerações e corrupções. Mundo e *physis* parecem aqui se confundir, enquanto totalidade que permanentemente gera e destrói a si mesmo, num movimento auto-poético, como processo, e não como um campo estável. É em função desta identidade que a distinção entre mundo e natureza parece não fazer sentido em Nietzsche. E sendo portanto este o caráter do mundo, somente um discurso construído em bases metafóricas, como um texto que em lugar de encerrar, abre-se a uma pluralidade de sentidos, é capaz de traduzi-lo enquanto complexidade irreduzível, enquanto movimento infinito e necessário, que se mostra sob uma variedade de máscaras. Encontramos aqui a clássica problemática do "mesmo" e do "outro", que aqui se entoa em uníssono àquela do "uno" e do "múltiplo". O "outro" não é aqui outra coisa que o contínuo diferenciar-se do mesmo em seu vir-a-ser. Diferenciação, e decorrente dela multiplicidade de formas, responde neste contexto pela alteridade imanente ao devir, e permitindo que algo permaneça em meio à "eterna auto-criação" e à "eterna auto-destruição". Como na metáfora heraclitiana da espiral: "A rota do parafuso do pisão, reta e curva, é uma e a mesma"¹¹. No movimento circular do devir, o mundo enquanto conjunto que abriga em si todo existir, não cessa de retornar sobre si mesmo, repetindo em ciclos todo nascer, nutrir, crescer, morrer, sem que ele, contudo, embora nasça e morra em cada uma de suas expressões, deixe enquanto conjunto de existir.

O mundo assim constituído é, portanto, em grandeza, policromático e polifônico - qualidades próprias à figura de Dioniso, enquanto potência da metamorfose. Parece-nos

¹¹ Diels, B. 59.

significativo recorrer aqui às raízes do culto a Dioniso na Grécia Arcaica, em sua vinculação aos rituais que pontuavam a prática agrícola, em cada um de seus principais momentos. Tal atividade, como sabemos, tem como núcleo o processo que vai do apodrecimento da semente, de sua morte, até a germinação e nascimento de uma nova planta. O movimento que se celebra nos rituais de plantio e colheita é aquele de morte e vida, ou se quisermos, de destruição e criação, e encontra sua simbolização na figura mítica de Dioniso. Dioniso é o deus estrangeiro, que no jogo de esconde-esconde em suas máscaras, em sucessivas metamorfoses, ameaça e atemoriza, afirmando a instabilidade da vida entre seus dois polos. Seu impulso incontrolável - pulsão de vida -, quer destruir para criar, e se reveste deste modo, também da máscara de Apolo, o deus do oráculo, tecedor de enigmas. Dizer, portanto, ser dionisiaco o caráter do mundo, é dizer que permanece sempre enigmático, que se esquia sempre de todos os nossos juízos e avaliações, e que somente se afirma em seu movimento de vida e morte, de criação e destruição. O que dele conhecemos, diz Nietzsche, são apenas os efeitos, que, por sua vez, se produzem na ininterruptabilidade deste processo.

Dioniso personifica ainda o texto original da vida. É o deus desprovido de todo pudor, a inocência de uma vida da qual nada se tem a reprovar. É em face de tais características, o nome sob o qual designa Nietzsche o mundo e sua filosofia: "No intervalo aprendei, entre outras coisas, muitas coisas, muitas coisas sobre a filosofia deste deus, e, como se diz, de boca em boca - eu, último discípulo e iniciado do deus Dioniso...".

A metáfora da nudez, associada a Dioniso, nos remete, então, à personalidade do mundo que se mostra, se escondendo, sem subterfúgios, em sua complexidade. Ele não teme o próprio "corpo", não se condiciona nas vestes do dogmatismo, e não se deixa aprisionar na "caverna" dos preconceitos. Não se trata aqui de uma negação das vestimentas, ou do

exercício de significação, mas da constatação de que existem diferenças entre estas: algumas tornam feias, outras embelezam. Consideremos, então, o mundo em sua plasticidade dionísíaca, a qual se quer evidenciar no texto nietzscheano:

Logo nas primeiras linhas deste fragmento o mundo nos é apresentado como uma imensidão de forças. Pluralidade de forças em concordante tensão, ele não se submete ao governo de leis, não visa atingir nenhuma finalidade, e não é um brinquedo nas mãos de um poder transcendente. Se o seu aspecto é de uma unidade, isto se deve unicamente ao fato de que as múltiplas forças que o compõem se encontram relacionadas entre si. Buscando sua efetivação, elas atuam umas sobre as outras, num movimento de resistência e dominação, levando o mundo da multiplicidade de sons ao uníssono, estendendo-se de um limite ao outro, irradiando aquilo a que chamou o filósofo de "Vontade de Potência". MARTON já havia observado que a cosmologia nietzscheana se traduz basicamente numa teoria das forças¹², e, sem dúvida, é o que parece este fragmento atestar.

Trata-se, então, para chegarmos à compreensão da cosmologia do filósofo, de tentar explicitar o que ele entende por "força", mediante suas ocorrências em seu texto.

¹² MARTON, Scarlet, *Nietzsche. Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990. No capítulo intitulado "A constituição cosmológica", MARTON mostra como se identificam na obra de Nietzsche os conceitos de "força" e de "vontade de potência" - "Na verdade, força e vontade de potência poderiam ser equivalentes. Nada permite supor que as forças se distingam da vontade de potência e nada leva a presumir que também atuem na matéria inorgânica"(p.52) - para concluir mais à frente: "Com a teoria das forças, é levado a ampliar o âmbito de atuação do conceito de vontade de potência: quando foi introduzido, ela operava apenas no domínio orgânico; a partir de agora, passa a atuar em relação a tudo o que existe. A vontade de potência diz respeito assim ao efetivar-se da força"(p.53).

2.1. Da força às forças

O conceito de força, tal qual o encontramos em Nietzsche, poderia ser apreendido na definição da física clássica¹³, onde representa aquilo que muda o estado de repouso ou de movimento de um corpo, ou simplesmente, como o chamara Aristóteles, uma causa eficiente. Entretanto, algumas peculiaridades o distinguem de cada uma destas aproximações.

Entendido de modo geral, o termo significa potência física, e, por extensão, pode se referir a outros campos que não aqueles considerados pelas ciências físicas, em sua especificidade. Nos parece ser com esta amplitude que aqui aparece. Não diz respeito a uma única modalidade de força, mas a uma "imensidão", a uma pluralidade que envolve, de certo modo, toda forma de vida considerada como um *quantum* de força. Pluralidade de forças que não têm seu centro em ponto algum. É neste sentido que Nietzsche se aproxima do pensamento de Pascal para quem o centro da esfera não se encontra em lugar nenhum.

MOREL¹⁴, em seu estudo sobre a obra de Nietzsche, buscando estabelecer a noção nietzscheana de força, percorrerá o itinerário que vai de Platão a Hegel, lembrando a importância que tal noção desempenha na filosofia de Schopenhauer, ocupando lugar central no *Mundo como vontade e representação*. ANDLER, por sua vez, mostrará como a preocupação com esta noção vem-se fazendo presente desde 1872, quando

¹³ Vale aqui notar que, nos dicionários de filosofia que consultamos, não encontramos numa acepção filosófica o verbete "força", o que nos limitou a restringir o alcance do confronto de sua acepção na filosofia de Nietzsche com a tradição filosófica. Isto nos levou, na consideração desta ausência, a formular a hipótese de que talvez isto se deva ao abandono da investigação cosmológica na filosofia, sobretudo após o advento da *scientia nova* dos modernos, que absorveu toda cosmologia no terreno das ciências físicas e naturais. Entretanto, o aporte da filosofia a este tipo de saber, parece não ser o mesmo de que se reveste a cosmologia em seu novo território. O pensamento de Nietzsche, neste sentido, parece reinsserir - esta é nossa hipótese - a cosmologia no universo filosófico, a recriando, inspirada no modelo pré-socrático, sobre novas bases.

¹⁴ MOREL, Georges, *Nietzsche*, 3 volumes, Paris, Aubier-Montaigne, 1975, livro III, p.100.

Nietzsche fez uma série de leituras sobre física geral¹⁵. Mas nem todos os seus comentadores deram a devida atenção à sua teoria das forças, passando-lhes despercebido o caráter fundante de sua cosmologia na gênese, sobretudo, de seu projeto de "transvaloração dos valores" e de sua "filosofia do futuro". A própria interpretação da vontade de potência parece ter sua compreensão comprometida por tal negligência. Talvez se enraizem aí os desvios que levaram autores como Jaspers e Granier, como observa MARTON¹⁶, enquanto sucedâneos da interpretação heideggeriana, a tomarem a vontade de potência como princípio metafísico ou ontológico; ou num extremo oposto, a humanizá-la como Kaufmann. Dentre aqueles que a consideraram em suas reflexões, é sem dúvida a DELEUZE¹⁷ que devemos o despertar para tal perspectiva, embora sua interpretação esteja impregnada de alguns excessos, para os quais nos chama atenção MARTON¹⁸: 1) não operando com a periodização dos textos do filósofo, toma o conceito de força para refletir sobre o conjunto de seus escritos, como se ele estivesse presente desde seus primeiros textos; 2) por ter sua atenção voltada para a questão dos valores, acaba por supervalorizar as idéias de força ativa e força reativa, termos estes muito raramente utilizados por Nietzsche, e mesmo assim, utilizando os adjetivos por referência a sentimentos e não à forças.

¹⁵ Estas leituras vão desde a *Filosofia Natural* de Boscovich até a *Física* de Pouillet, passando pela *História da química* de Ladenburg e por obras menores como a *Teoria geral do movimento e da força*, obra de 1869 de Friedrich Mohr e *A maravilha do universo*, obra do mesmo ano de Maedler. Complementado sua ocupação com este tipo de leitura, podemos citar ainda seu conhecimento de um artigo publicado em 1876 por Robert Mayer, intitulado "Über Auslösung", donde certamente teria se inspirado para falar do desencadeamento das forças. Em uma carta a Peter Gast, do dia 16 de abril de 1881, Nietzsche escreve: "Über Auslösung" é, a meu ver, o mais essencial e o mais útil no livro de Mayer". Ao que parece, é portanto as discussões de seu tempo, muito mais que a história da filosofia, que se deve recorrer para compreender a sua teoria das forças.

¹⁶ MARTON, *op. cit.*, a eles se refere na nota de n. 33 do capítulo "A constituição cosmológica" (p.65).

¹⁷ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a Filosofia*, trad. de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias, Rio, Editora Rio, 1976.

¹⁸ MARTON, S., *Op. cit.*, nota de n. 33, p.65.

Mas não é fácil precisar o uso que Nietzsche faz do termo em sua obra, sobretudo porque são poucos os textos em que dele fala diretamente. No aforismo em questão, pelo contrário, o termo é repetido por seis vezes, num esforço confesso de apreender por meio dele a própria vontade de potência. A dificuldade em definir a força talvez resida exatamente no fato de que o que dela podemos conhecer são apenas os seus efeitos, múltiplos e perspectivantes, como o constatou o próprio Nietzsche: "Se foi alguma vez constatada uma força? Não, só efeitos, traduzidos em uma linguagem de todo estranha. Mas a regularidade da sucessão nos viciou tanto, que *não nos maravilhamos da estranheza de tudo isto*" (FP, Outono 1885 - Outono 1886, 2[159]). Mas é preciso aqui entender que não existe, por um lado, a força, e por outro, seus efeitos. Isto implicaria em considerar a força como uma substância, ou num descuido ainda maior, como um sujeito. Nietzsche se opõe, com isto, às duas principais versões da Metafísica: aquela antiga, fundada na idéia de substância, e aquela moderna edificada sobre a idéia de sujeito. Deste modo, não havendo nem um antes, nem um depois, os efeitos dos quais nos fala constituem-se aqui no próprio efetivar-se da força. Isto parece se esclarecer nesta passagem da *Genealogia da Moral*:

Um *quantum* de força é justamente um *quantum* de pulsão, de vontade, de atividade - mais ainda, não é nada mais que esse mesmo pulsionar, esse mesmo querer, esse mesmo atuar, e, se pode parecer outra coisa, isto se deve tão somente à sedução da linguagem (e aos erros da razão petrificados na linguagem), que entende e equivoca-se ao considerar que todo fazer está condicionado por um agente, por um "sujeito" (GM, I, 13).

A idéia de *quantum* aparece aqui traduzindo as quantidades de potência que se interpodem no entrecocar das forças, e a capacidade destas forças de aumentarem ou diminuir, instaurando, assim, uma quantidade diferente de cada força. É desta desigualdade quantitativa que resulta o "ato criador" - o que veremos em nosso próximo capítulo -, como expressão dos embates de forças, e das transformações que deles

decorrem. Entretanto, o aspecto propriamente dito da luta, ou da tensão entre as forças, não pode ser compreendido pela categoria da quantidade. A necessidade de distinguir as forças entre si, leva a considerar, também, a diferença qualitativa. Oposição aos modernos, que tudo reduzem ao quantitativo e deste a igualdades indiferenciadas. É aqui, precisamente, que entra a contribuição de Deleuze¹⁹, distinguindo dentre estas forças aquelas ativas - que afirmam, sem suprimir, o devir, e que tem em si mesmas a potência de transformação e criação -, e aquelas reativas - não criativas. A força ativa implica na afirmação do devir, da instabilidade do equilíbrio, que tem de ser a todo momento retomado.

Um mar de forças em si mesmas tempestuosas e flutuantes, em eterna transformação, em eterno recurso, com anos incomensuráveis de retorno, com fluxo e refluxo de suas formas, afastando-se violentamente da simplicidade à mais variada multiplicidade, da quietude, fixidez e frieza máximas à incandescência, ao descontrolo mais selvagem, à máxima contradição, para depois voltar da superabundância à simplicidade, do jogo das contradições anterior até o prazer do unísono, em contínua afirmação de si mesmo também nesta identidade dos seus anos orbitais, e bendizente a si mesmo como aquilo que em eterno não pode não retornar, como um devir que não conhece saciedade, fastio, cansaço (...)(FP: 1885, 38[12]).

A este respeito observa MARTON, que sua concepção se traduz numa opção pelo caráter energético, mediante a substituição da hipótese da matéria por aquela da força, posicionando-se diretamente contra o mecanicismo, tanto em sua versão moderna, como naquela antiga de Leucipo e Demócrito, que teriam, segundo Nietzsche, se equivocado ao atribuir ao átomo uma pluralidade que só a força é capaz de comportar. Sobre estes escreve Nietzsche: "o mais antigo atomismo buscava, além da "força" que age, também aquele pequeno conglomerado de matéria no qual ela reside, do qual provêm sua ação, o átomo"(PBM, 17). No viés da crítica à pretensão dos mecanicistas, Nietzsche desenvolve, no mesmo aforismo, também sua crítica ao "sujeito" e à idéia de um "substrato":

¹⁹ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche e a filosofia*, trad. de Edmundo Fernandes Dias e Ruth J. Dias, Rio, ed. Rio, 1976, p. 32-33.

(...) do mesmo modo que o povo separa o ralo de seu resplendor e concebe ao segundo como um fazer, como a ação de um sujeito que se chama ralo, assim a moral do povo separa também a força de suas exteriorizações, como se por detrás do forte houvesse um substrato indiferente, que fora dono do exteriorizar-se e, também, do não exteriorizar-se da força. Porém, tal substrato não existe; não há nenhum "ser" por detrás do fazer, do atuar, do devir; "o agente" foi ficticiamente acrescentado ao fazer, o fazer é tudo"(GM, I,13).

É por tudo isto que Nietzsche não fala de "uma" força, com endereço preciso, ou de uma matéria como receptáculo ou substrato da força, mas de uma "imensidão de força", "forças em si mesmas tempestuosas". O caráter, portanto, é aquele do pluralismo, presente em todos os quadros de sua filosofia, e que aqui se enraiza em sua cosmologia. Em lugar de "força", ele utiliza forças, que, no mais, somente podem se efetivar na relação de umas com as outras - relação esta que configura seu caráter energético²⁰.

Consideremos alguns outros fragmentos do período, onde o termo "força" parece ir se delineando, em suas frequentes aparições, oferecendo-nos a possibilidade de ampliar a interpretação do que seja o mundo e a vontade de potência.

Nos fragmentos do verão-outono de 1881 - portanto, quatro anos antes do fragmento que elegemos como principal -, Nietzsche nos fala de como estas "forças" atuam na composição e sustentação de cada forma de vida, orquestrando a "harmonia" ou "equilíbrio" no tecido tenso do mundo.

Caracterizando aquilo a que chama de "mundo de forças" ele escreve:

²⁰ Aqui é oportuno recuperar o sentido antigo do termo grego *enérgeia* (ἐνέργεια). O termo tem para os antigos gregos os sentidos de "força das coisas"; não força possuída por elas, mas elas próprias, sua existência como força. O verbo *enérgeio* (ἐνέργειω) traduz o "cumprir", o "executar". Deste modo nos remete ainda aos sentidos de funcionamento, de atividade, ato ou atualização por extensão. As forças são, neste sentido, o próprio atuar e acontecer, a causa e o efeito, um outro nome para o existir, para a *physis*. Com Aristóteles seu sentido será modificado. O termo será carregado do sentido de capacidade, como correlato do seu conceito de *dynamis*. Uma reflexão significativa na filosofia aristotélica, é aquela que relaciona *kinesis* e *enérgeia*, quanto a completude ou incompletude. Enquanto a *kinesis* é incompleta (*atôtes*), como processo que culmina quando um objetivo é alcançado, a *enérgeia* é completa, não é um processo, mas uma atividade que subsiste enquanto tal, independente de uma finalidade. Ela não tem um fim fora de si mesma (*Metafísica*, 1048 b). O conceito de *enérgeia* é, portanto, não um atributo da coisa, mas uma forma de dizê-la, isto é, de dizê-la pela força que lhe é própria. A *enérgeia* é ela própria o seu ponto de partida, seu motor e seu ponto de chegada.

O mundo das forças não sofre diminuição: de outro modo, no tempo infinito, teria se enfraquecido e perecido. O mundo das forças não sofre desaceleração: de outro modo esta teria sido alcançada, e o relógio da existência teria parado. Portanto, o mundo das forças não atinge nunca um equilíbrio, não tem nunca um momento de quietude, e a sua força e o seu movimento são igualmente grandes em cada tempo (FP: 1881, 11[235]).

Estas forças, em seu fluxo e refluxo, gozam portanto de um equilíbrio sempre provisório, sendo-lhes impossível uma estabilidade definitiva. "O refreamento das forças", diz, "o seu equilíbrio, é um caso pensável, mas não teve lugar; em consequência, o número das possibilidades é maior que aquele da realidade" (FP: 1881, 11[233]). Isto serve também para distinguir a força da qual fala Nietzsche, daquela do mecanicismo moderno. Newton emprega a noção de força para explicar o movimento dentro de sua concepção de uma natureza mecânica, como podemos ver nos seus três axiomas do movimento:

Lei I: Todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas nele.

Lei II: A mudança do movimento é proporcional à força motriz impressa, e se faz segundo a linha reta pela qual se imprime essa força.

Lei III: A uma ação sempre se opõe uma reação igual, ou seja, as ações de dois corpos um sobre o outro sempre são iguais e se dirigem a partes contrárias²¹.

Com base nestas leis Newton se propõe demonstrar todos os fenômenos que acredita dependerem de certas forças, mediante as quais "as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e retrocedem umas em relação às outras"²². Neste sentido julga Newton que todo aquele que investigando a natureza ignora estas forças, se empenha em vão em sua pesquisa. Pesquisar a natureza implicará, para Newton e os mecanicistas, na competência em medir, quantitativamente estas forças, que podem, inclusive, por serem

²¹ NEWTON, Isaac, *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Trad. de Carlos L. de Mattos e Pablo R. Mariconda. Col. *Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1987, p.162.

²² *Idem, ibidem*, "Prefácio", p.152.

dotadas de extensão, como dirá Descartes, serem divididas. Nietzsche parece concordar com Newton quanto à necessidade de se levar em consideração estas forças no processo de investigação do mundo, porém, é preciso ressaltar que não se contentará com a categoria da quantidade, uma vez que considera estas forças como dotadas também de qualidade, não podendo, por isto mesmo, serem submetidas à divisão. Ou seja, as forças às quais se refere Nietzsche não são especificáveis em virtude de serem pura atividade, pura energia, e energia em transformação. Sendo assim não será possível, na cosmologia nietzscheana, se atingir a um estágio equitativo e estável destas forças, por não poderem ser subtraídas ou divididas numa economia de pesos e valores.

Vale dizer ainda - e isto contribui a distinguir o conceito de força do mecanicismo daquele nietzscheano -, que enquanto naquele a força se compraz naquilo que move uma matéria, isto é, esta força atua sobre uma dada realidade (uma dada matéria que lhe é exterior), portanto, somando-se a ela, neste ela é despojada de seu caráter material, manifestando-se apenas como fluxo de energia, e sendo ela e a realidade uma só coisa: Podemos dizer também que, se, por um lado, a força no mecanicismo consiste numa máquina de produzir movimento²³, em Nietzsche ela é o próprio movimento, e se constitui como força poética, como força produtiva. É, portanto, a força algo que ultrapassa o puramente material, e que se traduz, via de regra, como energia e movimento, como devir permanente, que não cessando de retornar, vai crescendo ao mundo novas formas de expressão, novos modos de exercer a potência.

Mas como, e em que níveis podemos observar estas forças em sua atuação? Num fragmento do mesmo período, esclarece ainda Nietzsche:

²³ Isto podemos notar considerando a fórmula mediante a qual se calcula uma determinada força, $F(\text{força}) = m(\text{massa}) \cdot a(\text{aceleração})$, donde se deduz que a força é aquilo que submete uma massa (matéria) a um estado de movimento (aceleração).

No menor organismo se forma continuamente uma força que deve depois descarregar: ou por si, quando há plenitude, ou quando lhe chega um estímulo do exterior. *Em qual direção se volta a força? Certamente naquela habitual: portanto, aí onde gulam os estímulos, se moverá também a descarga espontânea. Os estímulos frequentes educam também a direção da descarga espontânea (FP: 1881, 11[214]).*

As forças atuam, assim, em duas circunstâncias principais: quando há uma sobrecarga, um excesso - aquilo a que chama Nietzsche de "plenitude"-, portanto, por um motivo interno, ou quando recebem um estímulo externo; quanto à sua direção, deixam-se guiar pelos estímulos de modo necessário mas, entretanto, imprevisível.

Ainda sobre o manifestar-se da força, lemos numa outra passagem que "uma criatura viva quer antes de tudo *dar vazão* a sua força ..." (PBM, 13), e que esse extravazar-se constitui o movimento da vontade de potência.

A vontade de potência se manifesta portanto, no mundo e em cada homem, não como o sintoma de um princípio de individuação, ou como sintoma de uma falta ou de uma carência, aos moldes, por exemplo, da definição de desejo como falta que podemos remeter a Platão e a Freud, mas nos moldes do *conatus* de Espinosa, enquanto sobrecarga de energia que busca a conservação e o crescimento de um ser vivo em sua necessidade de perseverar-se no ser. Esta analogia é para dizer que, para Nietzsche, cada forma de vida - e basicamente é isto que a faz viva - se realiza enquanto tal como expressão de forças que buscando se expandirem, se extravasam no espaço de uma temporalidade circular, num fluir e refluir de energia que converge para um crescimento da vida e da potência, e não da força mesma, que como dirá Nietzsche, será sempre a mesma.

Estas forças atuam dos menores aos maiores corpos existentes, e tem o seu acontecer numa série ininterrupta e infundável de "explosões" e "mutações":

Na molécula, existem explosões e mutações de órbitas de todos os átomos e inesperadas liberações de forças. Em um só momento, também todo o nosso sistema solar poderia experimentar um estímulo como aquele exercido pelo nervo

sobre o músculo. Não se pode demonstrar que aquilo não tenha acontecido ou que não acontecerá nunca (FP: 1881, 11[227]).

Por outro lado é preciso, na sustentação da sinonímia "Vontade de Potência"/ "Eterno Retorno", evitar de considerar o devir como portador de algo "infinitamente novo", e de lhe conferir as características de um organismo.

O devir infinitamente novo é uma contradição, pressuporia uma força crescente ao infinito. Mas por onde deveria crescer! Onde poderia nutrir-se, encontrar o "excedente" para nutrir-se! A hipótese de que o cosmos seja um organismo contradiz a "essência do elemento orgânico" (FP: 1881, 11[309]).

Bem entendido, o que dispõe o caráter orgânico de alguma coisa é sua capacidade de crescer, de se desenvolver, de engendrar e morrer, para o que supõe-se, entre outras coisas, a nutrição. Assim sendo, considerar o mundo como um organismo, suporia admitir que haveria algo fora dele de que ele poderia nutrir-se e um espaço por onde pudesse crescer. Ora, ao fazê-lo, estaríamos admitindo, parmenidianamente falando, a possibilidade de que algo, coisa ou espaço, pudesse existir para além da vontade de potência, ou seja, que o devir e o cosmos pudessem não existir em algum lugar. Ou ainda, suporia, admitindo um "não lugar", a admissão de um "não-ser", ou ainda que, por ocasião de sua morte, que algo que "é", tornaria-se "não-ser". Entretanto, isto contraria de frente o que já disse Nietzsche, ou seja, que fora do mundo nada há. O mundo é "circunscrito pelo 'nada' como seus confins..."²⁴. Assim sendo, todo movimento e pluralidade, todo devir tal qual ele os entende, enquanto forma de doar sentido ao mundo, não implicam em admitir a existência de infinitos mundos, mas sim a infinidade de modos de percebê-lo e dizê-lo. Ou, em outras palavras, que a infinidade se restringe aqui à composição do tecido do mundo na trama de suas forças, enquanto que em seu conjunto, como um todo,

²⁴ Vale notar que a palavra *nada* aparece entre aspas, do que poderíamos deduzir não propriamente a afirmação de um "não-ser", mas de qualquer existência que transcenda o plano único no qual se inscreve, segundo Nietzsche, todo o existente, isto é, a vontade de potência. Como outrora disseram os gregos acerca da *physis*, isto é, que tudo o que é, é *physis*, agora encontramos dito por Nietzsche sob o termo "vontade de potência": tudo o que é, é vontade de potência, e "nada além disso" (FP: 1885, 38[12]).

permanece sempre finito e em repouso. Ou ainda, que embora não cessando de transformar-se em um outro de si mesmo, o mundo é sempre o mundo. Aquilo que se reconhece, nos manuais de filosofia da natureza, como "movimento qualitativo", isto é, tornar-se outro no mesmo. Por sua vez, também o infinitamente novo é descartado, porque implicaria em dizer que algo que não existia antes, teria passado a existir, ou seja, se estaria afirmando a passagem do "não-ser" ao "ser".

É portanto, o mundo, infinitamente grande, múltiplo e mutável quanto às suas manifestações, quanto às formas mediante as quais podemos plasmá-lo em nossas experimentações, mas é uno, imutável e incorruptível enquanto conjunto. É como se houvésssemos introduzido o devir de Heráclito na esfera maciça de Parmênides, o múltiplo e a mudança, como qualidades internas do mundo, que não alteram sua totalidade enquanto tal - operação esta que podemos encontrar na cosmologia trágica de Empédocles.

O mundo, enquanto complexo de forças finitas, contém sempre a mesma quantidade de energia - "um balanço sem perdas e sem ganhos"-, como resultante de seus processos, embora estes envolvam quantidades e qualidades diversas de suas forças. É por isto mesmo que seu movimento se afirma como circularidade absoluta, que se traduz no âmago inabalável de uma imensidão de forças, irredutível como grandeza. "Caem os dedos, ficam os anéis". É como poderíamos apresentar o dionisíaco mundo nietzscheano. É mediante o recurso aos pares de opostos, dos quais se utiliza para dizer o caráter do mundo como de um "vir-a-ser", que acredita Nietzsche poder escapar das tentações de divinizá-lo e humanizá-lo. A um só tempo uno e múltiplo, repouso e movimento - e acrescentando cada uma das metáforas de que se serviu como forma de dizer a "totalidade imutavelmente da mesma grandeza" -, que não cessando de se transformar,

nunca, entretanto, se consome: um balanço sem perdas e sem ganhos, uma força espacialmente determinada, mas estendida ao infinito, que enquanto se acumula por um lado, por outro diminui, com fluxo e refluxo de suas formas, que "desliza" da simplicidade à multiplicidade, da quietude à selvageria e turbulência, da frieza à incandescência, e num momento seguinte, da superabundância à simplicidade, das contradições ao uníssono.

O mundo ocupa, assim compreendido, todo o espaço e todo o tempo, como categorias aqui reunidas sob o nome de "vontade de potência", numa temporalidade que *ad infinitum* retorna sob si mesma. Nada há que lhe exceda. Sua extensão coincide com sua existência, e sua finitude se mostra de infinitos modos. Permanente é nele a mudança, que se manifesta num sem fim de atos de destruição/criação, e faz com que Nietzsche o nomeie de "mundo *dionísíaco* de eterna auto-criação, de eterna auto-destruição", máscaras de um mesmo deus que tem como sua condição elementar a eterna mutação.

Enfim, para dizer tudo isto em uma única palavra é que cunha Nietzsche o termo "vontade de potência". Vontade de potência como este jogo das forças que constitui o mundo em sua auto-poiésis, em seu movimento de eternamente retornar sobre si mesmo.

2.2. Força e Vontade de Potência

Diferentemente do que pensadores como Heidegger e outros viram na vontade de potência, ela não designa o ser do ente enquanto tal, ou sua essência - interpretação que o levou a considerar como metafísico o pensamento nietzscheano. Heidegger, mediante sua interpretação da vontade de potência, converte Nietzsche, filósofo dos valores, num filósofo do ser. O que parece ter escapado a Heidegger é que ao interpretar todo o pensamento de Nietzsche em função do ser, ele se afastou do seu pensamento e criou uma outra filosofia. Os grandes temas espalhados em sua obra são desligados de seu contexto, e, ligados uns aos outros, aparecem numa unidade que não lhes pertence, pelo menos expressamente. Tal operação leva Heidegger a afirmar o caráter metafísico como essencial à obra de Nietzsche: "O caráter fundamental do ente enquanto tal é vontade de potência. O ser é o eterno retorno do mesmo"²⁵. Entretanto, se para Heidegger o devir é devir do ser, para Nietzsche o devir exclui o ser, tal qual ele é pensado tanto pela metafísica quanto pela ontologia, em nome da afirmação absoluta e radical do vir-a-ser. A título de exemplo, poderíamos citar a passagem em que Heidegger, cita e comenta Nietzsche quanto à relação entre ser e devir. Nietzsche escreve: "Dizer que tudo retorna, é aproximar ao *maximum* o mundo do devir e aquele do ser. Cume da contemplação."; Heidegger conclui deste texto a unidade do devir e do ser. Entretanto, permanece um elemento diferencial que não pode ser negligenciado, por maior que seja a aproximação: aproximar ao *maximum* não significa necessariamente unificar, antes pelo contrário, significa afirmar a autonomia de um em relação ao outro. Isto é, somente duas coisas distintas podem ser aproximadas uma da outra.

²⁵ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, t. I, p. 26-27. Trad. Francesa.

Não nos dispomos aqui a realizar um estudo comparativo entre Nietzsche e o "Nietzsche" de Heidegger, apenas mencionamos sua interpretação, como forma de demarcar o campo conceitual com o qual estamos trabalhando a partir do próprio texto nietzscheano. Heidegger, por seu turno, comenta Nietzsche numa linguagem que equivale, mas que é diferente, utilizando seu próprio vocabulário, exprimindo mais seu próprio pensamento do que aquele de Nietzsche.

A mesma interpretação será ainda compartilhada por todos aqueles que se filiaram à interpretação heideggeriana, como Jean Granier²⁶ e Eugen Fink²⁷. Entretanto, saído das fileiras heideggerianas, merece destaque o recente livro de Michel HAAR, intitulado *Nietzsche et la métaphysique*, onde o autor, permanecendo fiel a Heidegger, se empenha em elucidar os equívocos por ele cometidos na consideração da filosofia nietzscheana como metafísica. Segundo HAAR, o uso de um conceito como o de vontade de potência para expressar tudo aquilo que é o mundo, não cria um novo fundamento ontológico, mas apenas afirma a impossibilidade mesma de sua existência. Vontade de potência não é mais que um nome para a realidade nada simples do mundo, irreduzível a qualquer termo último. Dizer "vontade de potência" é quase uma forma de não dizer, de falar da impossibilidade de dizê-la.

Mas este originário não pode ser compreendido como "metafísico" senão na medida em que é designado por um nome único - a "vontade de potência"-, que reenviaria a uma substância ou essência, identificável, ou isolável. Ora, esta categoria ou identidade cai por terra diante da crítica geral da unidade como

²⁶ GRANIER, Jean, *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966. Em seu livro, Granier abusa de termos como "Ser", "existencial", "ontológico", "essência", "intuição", expressões heideggerianas ("desvelamento do Ser", "disponibilidade ao Ser", da distinção de Ser e de ente), da linguagem ético-religiosa (dos conceitos de mal, de culpabilidade, de sagrado), expressões estas que estão carregadas de significação metafísica, que Nietzsche, longe de usá-las por sua própria conta, ainda as denuncia como mistificadoras. Como observa KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la Métaphore*, "Nietzsche não fala jamais de "Ser", nem mesmo de "ser", mas de "Natureza" ou de "vida" ou de "Mundo" ou de "Experiência" ou de "fenômenos" ou de "aparência" (p.175-176).

²⁷ FINK, Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*, trad. do alemão por Hans Hildenbrand e Alex Lindenberg, Paris, Minuit, 1965. Para Fink, os aforismos nietzscheanos mais dissimulam que tornam pública sua filosofia (p.15), e fala no Colóquio de Cerisy que o encantamento produzido por seus escritos é "coisa datada".

ficção. Ela reenvia à uma pluralidade latente de pulsões, ou à complexos de forças em vias de se unirem ou de se repelirem, de se associarem ou de se dissociarem, de agir, produzir, transformar, interpretar²⁸.

Até mesmo o empreendimento tantas vezes projetado e ensalado, de escrever uma obra sob o título "Vontade de Potência", acabou por não se concretizar. Tal destino reflete, mais uma vez, o quanto o campo conceitual da vontade de potência em Nietzsche era ainda e sempre aberto, permitindo um conjunto sempre diverso de reflexões, e roteiros sempre novos de investigação.

A este respeito, adverte-nos MONTINARI sobre duas perspectivas distintas de abordagem da vontade de potência nietzscheana: "nos refere em primeiro lugar a um seu filosofema, e em segundo lugar a um seu projeto literário"²⁹. O projeto literário é uma obra que não saiu dos bastidores, e apenas podemos apreendê-lo mediante um exercício rigoroso e criativo de leitura da variedade de referências e esboços de planos de trabalho, reunidos nos *Fragments Postumos*. De sua leitura podemos extrair a sua intenção de escrever uma obra sob o título "Vontade de Potência".

A primeira referência a este título encontramos em seus manuscritos do verão de 1885, embora viesse já sendo "ruminada" em uma série de apontamentos da primavera do mesmo ano. Dentre os principais temas reunidos em seus "planos de obra", os mais frequentes são: o sentido histórico, o conhecimento como falsificação que torna possível a vida, a crítica à moderna *tartufferie* moral, a definição do filósofo como legislador e experimentador de novas possibilidades, a então chamada "grande política", a caracterização do "bom europeu". Nestes manuscritos se encontram registradas cada uma de suas tentativas de elaboração teórica de obras a escrever e seus respectivos planos. O que não se pode desconsiderar é que todos estes apontamentos são apenas

²⁸ HAAR, Michel, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, PUF, 1993.

²⁹ MONTINARI, Massimo, *Su Nietzsche*, Roma, Ed. Riuniti, 1981, p.47.

tentativas, e que seu estado de complexão abriga uma enorme complexidade. Com relação a estes registros escreve MONTINARI:

Aquilo que é certamente unitário é a tensa atmosfera da tentativa que deve ser considerada assim como se encontra no manuscrito e se revela refratária a qualquer veleidade de sistematização ou vontade de sistema, porque é pensamento em devir³⁰.

Coloquemos à parte, em virtude do que aqui nos interessa, o projeto literário, para considerar a gênese da noção de vontade de potência na complexidade em que podemos vislumbrar sua "aparição" no período da obra que nos interessa.

É neste período que iremos encontrar pela primeira vez, de forma explícita, o termo "vontade de potência". Entretanto, sua definição vem sendo cultivada desde o final de 1880, numa série de aforismos de *Aurora*, nos quais Nietzsche se ocupa de refletir sobre o "sentido de potência", e numa série de apontamentos do período de elaboração deste livro. Mas sua "aparição" definitiva se dará sob o título "Do superar-se a si mesmo", localizado no segundo livro de *Assim Falou Zaratustra*:

... quero acrescentar, ainda, minha palavra sobre a vida e o modo de ser de todo vivente. (...) Ouvi a minha palavra, agora, ó os mais sábios dentre os sábios! Verificai seriamente se não me insinuei no coração da própria vida e até às raízes do seu coração! Onde encontrei vida, encontrei vontade de potência; (...).

Nesta conhecida passagem de Zaratustra, encontramos enunciadas algumas das principais características daquilo que então se vislumbrava como "vontade de potência", e que a partir deste momento terá cada vez mais sua presença garantida nas reflexões do filósofo. Tomemos em consideração, como fizemos com o fragmento de 1885, algumas das intuições que aí estão reunidas. Também aqui, como naquele fragmento, se confere à vontade de potência algumas das qualidades próprias à "grandeza férrea de força". "Que eu deva ser luta e devir", diz Zaratustra, "finalidade e contradição das finalidades". As posições não são fixas; fixo é apenas o seu conjunto. A brevidade de cada posição, ou a

³⁰ *Op. cit.*, p.48.

absoluta radicalidade do devir, conotam um campo que permanece estável em sua instabilidade, e onde fraqueza e fortaleza não são estados definitivos, mas circunstanciais. Diante de um tal campo, aconselha Nietzsche que tenhamos hábitos breves, "hábitos que não duram", os quais considera como "de um preço inapreciável se se quer aprender a conhecer *muitas* coisas, muitos estados, sondar toda doçura, aprofundar todo amargor;..."(GC, 295). Esta atitude faz com que em alguns momentos tenhamos que nos contrapor a nós mesmos, como acontece a todas as outras formas de vida, num ir e vir de contradições, em meio ao dinamismo das forças. Nesta direção apontam as palavras de Zaratustra: "O que quer que eu crie e de que modo quer que o ame - breve terel de ser seu adversário...". Prossequindo, mostrará a inadequação de se antever à vontade um sujeito, e descartará a possibilidade de dissociar, ainda que para explicá-la, "vontade" e "potência". Vontade de potência, diferente do que quiseram alguns, não é vontade de viver, porque ela é já plena vida.

Certamente não encontrou a verdade aquele que lhe desfechou a expressão "vontade de existência": essa vontade - não existe! Porque: o que não existe não pode querer; mas, o que é existente, como poderia ainda querer existência! Onde há vida, também há vontade: mas não vontade de vida, senão - é o que te ensino - vontade de potência (AFZ, "Do superar-se a sim mesmo").

Portanto, vida - e tudo aquilo que vive - e vontade de potência são uma única realidade. Vontade de potência é uma forma de dizer vida, que em lugar de resumi-la, a multiplica e dá expressão à infinita amplitude de suas formas. Conjunto de forças em expansão, que se digladiando continuamente, vão imprimindo o movimento e a mudança, engendrando a destruição e a criação, dando curso à cultura e à história como acontecimentos inscritos na ordem da natureza em seu acontecer homem. Vontade de potência é expressão do auto-legislar do mundo que se quer efetivar também em todas e cada uma de suas formas. Tal acepção torna perecíveis todo bem e todo mal, toda verdade e fundamento, uma vez abismados na vontade de potência. Cada um destes "valores" são formas de

exercer a potência, são forças que querem se fazer valer. Neste quadro, aqueles que querem experimentar vida devem-se fazer criadores, e, para tanto, conclui Zaratustra: "aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro deverá ser um destruidor e destroçar valores", e, afinal, proclama o seu grito de guerra: "E que se despedace tudo o que possa despedaçar-se de encontro às nossas verdades! Ainda há muitas casas para construir!".

Para aquém e para além desta passagem paradigmática de seu Zaratustra, Nietzsche apresentará em tantos outros momentos e contextos aquilo que experimenta ser a vontade de potência, isto é, portanto, o mundo para ele. Experimentação que passará sempre, e antes de tudo, pela nossa superfície de contato com os outros seres - o corpo, enquanto espaço que demarca nossa existência.

No bojo da identificação entre mundo e vontade de potência, podemos notar também o seu esforço em negar a existência de um outro mundo, de um além-mundo. Nem o aquém nem o além fazem sentido nos quadros de uma cosmologia que concebe o mundo como circunscrito pelo nada³¹. Tal circunscrição significa a negação de qualquer perspectiva que postule um além-mundo, uma transcendência.

Se por um lado anula qualquer existência fora dele, por outro negará também qualquer interioridade ou subjetividade. Não há uma essência última, escondida sob a superfície, nas profundezas do mundo. A profundidade do mundo reside em ser superfície, na grandeza e complexidade de sua superfície.

Dizer, portanto, que o mundo é vontade de potência, e apresentá-lo como um jogo de forças de infinitos movimentos, é afirmar que seu caráter é, por excelência, aquele de um

^{31 31} A título de esclarecimento, não podemos esquecer que mesmo quando Nietzsche fala de além-do-homem, não se refere a um estado sobrenatural, transcendente, mas a uma ultrapassagem dos obstáculos que impedem ao homem de se experimentar "terra". Neste sentido, evocar o além-do-homem implica em reabilitar no homem o sentido da terra, seu estado de pertença à natureza.

jogo sem jogadores, onde todos somos peças cujos movimentos traduzem forças em expansão; que seu caráter enigmático se mantém irreduzível a qualquer "desvelamento", e que ele sempre se esquivava de nossas apreciações; sua única meta é um eterno retornar. Dizê-lo portanto como vontade de potência, longe de revelá-lo sob os holofotes da razão, de suas idéias claras e distintas, que poderiam ofuscar seu verdadeiro brilho, é dizê-lo em sua complexidade, é reconhecer a impossibilidade de que se veja de uma vez por todas ancorado no porto da razão. É todo um projeto de racionalidade, sem dúvida, o que se encontra em curso na tentativa nietzscheana de mapear a vontade de potência. Mas uma racionalidade de uma outra ordem, que não visa atingir nem as causas primeiras, nem os fins últimos, e que desenvolve todo um novo método de investigação e tecido lingüístico com vistas a não encerrar o mundo num único horizonte, num todo sistemático e coerente, mas a apresentá-lo em sua resistência as estas tentativas, em sua permanência como enigma a ser eternamente revisitado pelo homem.

Trata-se então de pensar a pertinência filosófica de um tal discurso, apontando suas condições de possibilidade e suas estratégias de interpretação. Entretanto, uma coisa é certa: um mundo assim constituído, sugere a construção de uma nova ordem discursiva, de uma outra racionalidade, capaz de lidar com um tecido assaz multiforme e metamorfoseante. A linguagem, enquanto é também ela expressão da vontade de potência, será igualmente afetada pelos sucessivos desdobramentos do mundo sobre si mesmo, inaugurando uma nova forma de filosofar e de comunicar. Passemos então a configurar a nova estratégia discursiva que inaugura Nietzsche, sob o epíteto de "filósofo-artista".

Capítulo III:

O FILÓSOFO - ARTISTA

Nossa atenção neste capítulo representa uma tentativa de responder à questão, ao mesmo tempo complexa e imperativa, em torno da articulação da concepção nietzscheana de mundo, que acabamos de apresentar, com a atividade filosófica. Como se articulam "mundo" e "filosofia"? Tal questão coincide também com o objeto central de nossa dissertação, a um só tempo motivação e obstáculo, pela complexidade que abriga o termo chave a esta articulação que é a noção de criação.

Reconhecendo o caráter problemático do tema na obra de Nietzsche, ao mesmo tempo que reconhecemos o caráter fundante que ocupa em seu discurso, nos propomos, se não resolver o problema, pelo menos apontar alguns caminhos que nos pareceram férteis a tal investigação. Este momento de nossa dissertação pretende mostrar como se dá a tradução da idéia nietzscheana da "naturalização do homem", através da naturalização do discurso filosófico.

E é exatamente no plano do tecido linguístico de seu discurso que a mudança se faz transparente. Nele é importante que percebamos que a tarefa na qual se experimenta Nietzsche com sua filosofia, não é aquela de perseguir uma teoria ideal, mas sim aquela de criar, e criar a partir do lugar mesmo em que a existência se efetiva.

O primeiro momento desta tarefa acreditamos tê-lo perseguido nos dois primeiros capítulos de nossa dissertação, ao apresentar os argumentos mediante os quais Nietzsche, apontando os problemas das interpretações precedentes e construindo a sua própria, se empenha em desumanizar a natureza, procurando esvaziá-la de toda a

sobrecarga de antropomorfização acumulada ao longo da história da filosofia, revelando, como dirá em *Gala Ciência*, não uma superabundância de vida, mas um empobrecimento da mesma (GC, 370). Tal empresa, como vimos, encontra seu caminho na cunhagem de um termo - vontade de potência - capaz de abrigar em si toda a complexidade inesgotável e inabarcável do mundo. O que parece ter sido por ele colocado em questão, por ocasião do exame destas interpretações, é, entre outras coisas, a legitimidade de sua estratégia discursiva no campo do discurso sobre o mundo.¹ Na perspectiva que encaminha sua reflexão, o discurso sobre o mundo não é autônomo, mas consiste numa expressão que emana dele próprio, tomando o homem apenas como canal de sua manifestação. A um só tempo é, portanto, a filosofia um discurso sobre o mundo e um discurso do mundo.

O que nos interessa encaminhar como reflexão é o lugar e o papel que ocupa e desempenha o filósofo enquanto tomamos sua atividade como um modo de expressão do mundo, ou, em outras palavras, traduzindo a atividade do filósofo-artista, mostrar como a filosofia proposta e realizada por Nietzsche, se traduz numa filosofia da expressão.

É nos limites da experiência que se constitui entre mundo e discurso que a filosofia se experimenta arte, ou melhor dizendo, expressão. O filósofo-artista é aquele, como tentaremos mostrar², que exprime na produtividade do discurso a "auto-criação" do mundo. Nosso esforço, se não apreende de forma suficiente a performance desta personagem na obra de Nietzsche, pelo menos apresentará alguns indícios que

¹ Neste sentido, vale lembrar que o desprezo que em seu pensamento encontramos pelas interpretações que o precederam, não provém de um espírito de vingança ou de uma lucidez suspeita, mas de uma fé criadora. Afinal, escreve que "é somente como criadores que nós podemos destruir" (GC, 58). E é, precisamente, não às interpretações em si mesmas que toma como alvo, mas algo que lhes está na base, e que poderíamos qualificar como o medo e o ódio da vida, de tudo aquilo que é novidade, alteridade, diferença e heterogeneidade, e que por várias vezes identifica como a "doença do homem". Como observa GUIBAL, F. "não há nada no universo presente que escape à esta *infecção generalizada* cuja fonte última é a angústia diante da liberdade e da atividade criadora" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, n.2, Avril-Juin, 1972, p. 245).

² Consideramos nossa tarefa semelhante àquela de Platão, no seu diálogo *O Sofista*, em seu esforço por "lançar rede no sofista". Trata-se, em nosso caso, de tentar apreender em nossa interpretação o não menos fugidivo "filósofo-artista".

denunciam a atividade desta "imagem" nietzscheana. Identificando a filosofia como expressão e criação do mundo sob forma discursiva, estaremos caracterizando como artista o filósofo, em sua atividade de plasmar com as cinzas do homem o advento do "além-do-homem". Conseqüência imediata de sua concepção de mundo a "morte do sujeito" coincide com um primeiro momento do declínio do homem, do qual nos fala Zaratustra. É preciso que morra o homem, para que venha o além-do-homem. É como se duas possibilidades se apresentassem ao homem contemporâneo: ultrapassar a si próprio rumo à criação do além-do-homem, ou se dissolver com a insipidez do "último homem".

O filósofo-artista, enquanto canal da auto-expressividade da natureza que se dá pela linguagem virá, por conseqüência, a re-introduzir toda positividade humana - história e cultura - no âmbito da natureza, restaurando a dimensão natural de todo acontecer humano, e dissolvendo todas as dicotomias que sustentam o discurso metafísico. No humanismo moderno, emblematizado por Kant e Hegel, a produtividade do conceito - momento por excelência da atividade filosófica - se fará pelas mãos do homem, sem a determinação da natureza. Situa-se assim, Nietzsche, com um projeto que inclui a transvaloração da natureza como um retorno a ela própria, numa posição diametralmente oposta a estes seus predecessores.

Ao tomar tal posição, entre outras coisas, justifica porque tal perspectiva, isto é, de uma auto-criatividade da natureza, não poderia ser expressa por um discurso metafísico³.

Tal perspectiva concorre ainda, em Nietzsche, à afirmação do caráter trágico do mundo, que implica, a um só tempo, no reconhecimento da absoluta provisoriedade de todo

³ É oportuno considerar que, diante da variedade de estratégias discursivas abrigadas sob o teto da metafísica, Nietzsche parece ter em mente aquelas variantes que vão de Sócrates a Schopenhauer, não tomando nenhuma delas em particular, mas construindo um tipo ideal que as reúne todas sob uma mesma objeção, traduzida nos vários termos de que se reveste. Ou seja, a perspectiva que antepõe ou sobrepõe ao mundo da natureza (*ta phisiká* - as coisas da natureza) um outro - seja aquele das causas primeiras ou dos fins últimos, seja aquele das essências ou realidades inteligíveis, seja aquele da substância ou do sujeito.

acontecer, e na escolha, que daí decorre, do acaso e do enigma. Neste reconhecimento e nesta escolha, o homem participa do jogo cósmico do mundo, donde ressoa a mais bela harmonia dos opostos, e onde o caráter tensional consiste no "lugar" por excelência da experimentação daquilo a que chama Nietzsche de mundo. Nisto se traduz o conceito de vontade de potência: o mundo é permanente vir-a-ser, que não cessa de ser um eterno retornar sobre si mesmo, no fluxo e refluxo de suas forças e formas, num jogo ininterrupto que faz com que se alternem vencidos e vencedores, sem que a partida final aconteça. Um "jogo sem jogadores", como o nomeia FINK, E.⁴ Uma das principais consequências desta interpretação refere-se à impossibilidade de que se estabeleça um conhecimento "verdadeiro" e definitivo sobre o mundo, que se produza acerca dele um discurso nas formas em que tradicionalmente se convencionou fazer. Atitude de razoabilidade, equivale então, para o homem, na capacidade de pronunciar um "sim" incondicional à vida, à existência, sem querer dela destituir o "último véu". Equivale, ainda, à sua disposição de multiplicar perspectivas, de se abrir à percepção do outro e do distante, de regozijar-se com o diferente, de alcançar num sentido sempre renovado a enigmática e admirável originalidade dos seres e das coisas, deixando para trás a pretensão de preencher as falhas e os abismos que continuam a se abrir por todos os lados. A filosofia nietzscheana é, neste sentido, um convite a abandonar o porto seguro da razão metafísica, para lançar-se ao mar.

A este ponto poderíamos colocar a Nietzsche uma questão: ao nomear o mundo como vontade de potência, não estaria, também, se deixando seduzir pelas armadilhas da linguagem? Este é, sem dúvida, um risco que se poderia correr. Entretanto, considerando o que dissemos no capítulo anterior, Nietzsche parece ter dele escapado. De fato, se "vontade de potência" não passa de uma estratégia para dizer um mundo inabarcável e

⁴ FINK, Eugen, *Le Jeu comme symbole du Monde*.

indizível pela lógica do conceito como universalidade, como resíduo último de significação, podemos dizer que o conceito adquire aqui um estatuto diferente daquele que possui no discurso metafísico. A vontade de potência não remete nem a um princípio último, nem a um último incondicionado, mas unicamente a uma pluralidade de vontades de potência, de correlações de forças, sempre capazes de diferentes efeitos e formas.

Temos que reconhecer que, em alguns momentos, o texto de Nietzsche torna-se tenso, angustiado, pela dificuldade que representa qualquer tentativa de escapar ao caráter metafísico que determinou, desde a antiguidade, o vocabulário e o discurso filosóficos. Mas, entre erros e acertos, parece ter encontrado um caminho que, num mesmo movimento, restaura no discurso e na escrita filosófica aquela ambigüidade própria ao tecido lingüístico do mito - esvaziando-o, entretanto, de toda antropomorfização e divinização - e dos ditos oraculares, que podemos resumir com as palavras de Heráclito: "O senhor, de quem é o oráculo em Delfos, nem diz nem oculta, mas dá sinais"⁵.

É mediante esta "apolinização"⁶ do "dionisíaco", que Nietzsche tecerá uma outra perspectiva filosófica, que sugere um parentesco como o mito, no que tange ao seu tecido lingüístico, uma vez desvestido de todo divino e de sua antropomorfização, para promover sua "desumanização" e "desdivinização" do mundo⁷.

O recurso à metáfora, o aforismo como texto aberto à interpretação, o abandono das dicotomias tradicionais responsáveis pela sustentação de todo o edifício da metafísica, a tentativa de estabelecer um vocabulário novo, instauram, na filosofia nietzscheana, uma

⁵ DK, B 93.

⁶ Apolo é exatamente o deus tecedor de enigmas, que revela ocultando.

⁷ A filosofia pré-socrática surge num processo de afastamento do mito, mediante a experimentação de novas bases discursivas, que não perde, entretanto, de uma hora para outra o caráter ambíguo da linguagem, e de um abandono de todo recurso ao divino na composição de sua cosmologia, inaugurando a soberania da *physis*. Depois de Sócrates e Platão o quadro irá mudar. A filosofia esquecendo sua pré-história na tradição mito-poética, abandonará todo traço de ambigüidade da linguagem, agora qualificando o mundo fenomênico e sensível, conferindo, entretanto ao seu mundo inteligível os atributos divinos da imutabilidade, e do repouso. Primeiro a essência de Sócrates, seguida da Idéia platônica, até chegarmos à noção de substância em Aristóteles e do sujeito na modernidade.

interfecundação de mundo e discurso, ou se quisermos, entre *physis* e *mythos*, que deixa para trás, longe de representar seu coroamento, os horizontes da metafísica.

Discurso e homem se traduzirão agora no *tópos* da epifania⁸ de um mundo naturizado.

A atividade do filósofo consistirá num experimento de plasmação - portanto artístico -, que encontrará sua estratégia no aforismo - um novo estilo de discurso que tem o mérito de minimizar os efeitos da cristalização e do mascaramento do mundo. Trata-se de mascarar a pretensa objetividade, desmascarando a real complexidade.

É preciso, ainda, rever a alcunha de Nietzsche como "irracionalista", como "epigono da filosofia" e misólogo⁹, se quisermos nos aproximar de uma interpretação mais pertinente de seu pensamento:

Nietzsche se faz crítico de "uma certa razão", em nome "de uma razão", que enquanto elemento que caracteriza o homem, e portanto sua natureza, não poderia ser negada sob o risco de negar a própria natureza. Trata-se, então, de compreender o que seja esta "razão nietzscheana".

Ele reverte o desprezo pelo corpo num desprezo pela razão (AFZ, "Dos desprezadores do corpo"), o que não implica numa rejeição absoluta, mas numa rejeição que volta para aquela modalidade de razão que se edifica mediante a negação do corpo e do mundo sensível, com vistas a constituir um solo de decisões previsíveis.

⁸ A palavra epifania é aqui utilizada em seu sentido original na língua grega, isto é, pré-cristão. A conjunção do prefixo *epi-* (ἐπι-) - "à superfície"(adv.), com o verbo *phaino* (φαίνω) - "fazer aparecer", fornecem-nos o termo *epifaino* (ἐπιφαίνω) - "fazer aparecer sobre", "fazer aparecer diante", "fazer ver", "mostrar", donde, por sua vez, advém o termo *epifáneia* (ἐπιφάνεια) - "aparição", e, por extensão, se prestará a dizer da manifestação da potência divina. (BAILLY, A., *Abrégé du dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette. Édition n. 39. É portanto no sentido de "fazer aparecer algo" diante dos olhos que deve ser aqui entendido o termo "epifania".

⁹ Em artigo recentemente publicado na Folha de São Paulo Scarlet MARTON escreve: "Mesmo estudiosos de Nietzsche procuraram expulsá-lo da seara filosófica; concluíram que não construíra um sistema. É fato que ele não se pretende pensador sistemático. 'Não sou limitado o bastante para um sistema', afirma, 'nem mesmo para meu sistema...' (Folha de São Paulo, Caderno "Mais!", 09/10/94). Ou seja, não considerar o pensamento de Nietzsche como filosófico, em virtude deste tipo de argumento, é dizer, em outras palavras, que só pode haver filosofia quando houver sistema, e deveríamos descartar filósofos como Platão e tantos outros que compuseram sua obra como diálogo ou outros gêneros filosóficos.

"Eu" - dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior - no que não queres acreditar - é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (...) Há mais razão no teu corpo do que na tua melhor sabedoria. E por que o teu corpo, então, precisaria logo da tua melhor sabedoria? (...) Perecer, quer o vosso ser próprio, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Porque não conseguis mais criar para além de vós.

Uma razão que se abstém de criar e subestima o corpo - eis o que não cessa de repugnar o filósofo. Razão que, no entender de HÉBER-SUFFRIN, P., tem como fim

uma verdade completamente tranquilizante; uma verdade objetiva, isto é, desembaraçada de todo instinto, de toda preferência individual, e, conseqüentemente, desencarnada, pois o corporal, o carnal, sempre tiveram algo de inquietante; uma verdade clara, coerente, isto é, uma verdade previsível e suscetível de ditar uma ação bem-comportada, sem riscos inesperados¹⁰.

Nos seus textos deste período, Nietzsche realiza de forma quase obsessiva, o empreendimento genealógico que busca apreender as forças e interesses que se articulam sob a defesa do projeto racional em curso desde Sócrates, e que se tornará a grande bandeira da modernidade. A razão submetida à dissecação pela genealogia, aparece como atividade que tem por fim distorcer e interpretar¹¹ as coisas do modo que melhor parece a um "sujeito", tomando sua interpretação como objetiva e dotada de validade universal.

Estaria Nietzsche reduzindo todo conhecimento a um processo de alteração e deturpação do mundo, mostrando-se assim capaz de um poder sobre ele? Não é o que nos parece. O que está em questão não é o próprio mundo em sua complexidade inesgotável, mas seu acontecer discurso, que em jogos interpretativos, avaliações e imagens, realiza obra de distorsão. Entretanto, vale lembrar que a linguagem, o pensamento e o discurso, são no

¹⁰ HÉBER-SUFFRIN, Pierre, *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalhães. Rio, Zahar, 1991, p. 63.

¹¹ *FP*, 1883, 13[1], onde se lê: "Distorcedores e intérpretes sois para mim todos vós, homens do conhecimento".

homem também natureza. O que equivale a dizer que é o próprio mundo que se exprime e faz cair por terra, no ir e vir das interpretações, cada uma de suas infinitas máscaras.

Nietzsche, como Heráclito, é também ele o "homem entre as palavras e as coisas"¹², e mais ainda, é o lugar donde o mundo se produz discurso. Como lugar dessa trama, o filósofo plasma formas e nomes, na direção dos estímulos internos e externos das forças, configurando fotogramas do mundo. Nietzsche, o filósofo, e a geração dos filósofos que vislumbra no futuro, sabem que sua obra é ficção, não reivindicando para seu conhecimento o estatuto de palavra última, de verdade objetiva. Esta ficção é, por sua vez, não obra de um sujeito, de um autor, mas expressão de forças em erupção, que em si próprio e no mundo experimenta o homem. Isto explica porque, mesmo suprimida a noção de sujeito do conhecimento, como vimos em nosso segundo capítulo, ainda assim é possível de se falar em criação e interpretação. Para Nietzsche estes dois movimentos não são obra de uma subjetividade, mas expressões da auto-criação do mundo, interceptadas pelo homem.

Passemos, então, a considerar, num primeiro momento, o problema da criação tal como o encontramos formulado na tradição para, em seguida, examinarmos a performance de Nietzsche na discussão do mesmo.

1. A noção de criação

Para compreendermos a noção de criação tal qual se desenvolve ao longo da tradição filosófica, devemos considerar, de imediato, três linhas de significação, no entrecruzamento das quais a noção é gestada e se desenvolve. Nas palavras de BAQUE, D.¹³, a noção de criação pode ser apreendida "num sentido radical", designando a criação

¹² Nos referimos aqui ao livro de Clémence RAMNOUX, intitulado *Héraclite, ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris, Ed. Les Belles Lettres, 1968.

¹³ *L'Univers Philosophique - Les notions de Philosophie*, PUF, Paris, 1993, p.503.

do mundo, ou seja, o ato mediante o qual "Deus produz o mundo a partir do nada"; num sentido derivado, para apresentar o universo "como conjunto dos seres criados ou criaturas"; e, ainda, num último sentido, já enfraquecido para se referir "à criação artística" no plano estético, ou "à criação de valores pelo sujeito", no plano ético.

Considerando cada um destes sentidos possíveis, vemos como a criação não precisa estar necessariamente vinculada à fabricação ou produção a partir de uma matéria pré-existente, e à sua transformação com vistas a um fim.

No pensamento antigo, a criação apenas é referida em sentido relativo, enquanto imposição de uma forma à uma matéria pré-existente. O paradigma de tal concepção é o demiurgo de Platão.

Platão no *Timeu*, ao apresentar sua cosmologia, nos fala sobre o demiurgo¹⁴, como o artesão que, contemplando as idéias, modela uma matéria pré-existente, conferindo-lhe forma, isto é, realidade sensível. Kantianamente falando poderíamos dizer que a "demiurgia" platônica consiste em converter o *noumeno* em fenômeno. Portanto, em Platão, a "criação" opera-se a partir de um modelo ao qual se confere realidade sensível. Subjacente à concepção de Platão encontramos a noção de *mínesis*, traduzindo a anterioridade de um *eidos* a um *elkonos*. O artesão busca a perfeição das formas na representação da idéia.

Será na tradução judaico-cristã que terá lugar uma nova concepção de criação, que passará a figurar como aquela mais geral, que nos remete ao livro do Gênesis onde,

¹⁴ Platão se refere ao *demiourgos* como o criador dos deuses inferiores e da parte imortal da alma humana, como aquele que cria a partir dos *eidos* - idéias - que preexistem e constituem modelo para todo ato de "criação" (30c-31a). Ainda no mesmo diálogo, uma outra passagem parece neste sentido significativa: o *demiourgos* não é onipotente, mas constrói o *kosmos* tão bom "quanto possível" (30b), mas não perfeito. Além disto, tem em seu ofício que competir com as forças contrárias da necessidade: "Porque a gênese do universo é o resultado da ação combinada da necessidade e da inteligência. Dominando a necessidade (*ananké*), convenceu-a a inteligência a dirigir para o bem a maior parte das coisas que nascem...", entretanto, continua, "se tivermos de explicar como ele chegou a formar-se de acordo com esse princípio, precisaremos apelar para a causa errante e mostrar como faz parte de sua natureza produzir movimento (48a)".

através da narrativa bíblica da criação do mundo, o conceito irá se revestir da sua dimensão de *creatio rei ex nihilo*. Para que se efetue a criação será pressuposta uma potência divina, e não apenas demiúrgica, uma vez que nada existe anteriormente à criação, isto é, não existe uma matéria que a anteceda. A criação assim compreendida, designa o poder absoluto mediante o qual um agente - Deus - promove uma realidade que lhe é exterior à existência. Temos aqui uma afirmação radical do que fora negado por Parmênides: a passagem do não-ser ao ser.

O pensamento escolástico é esclarecedor a este respeito: "criar significa, a partir de um ponto de partida, o nada (*terminus a quo*), elevar ao ser (*terminus ad quem*), uma realidade nova"¹⁵. Caracterizam a criação sob duas categorias: quanto à sua origem, a consideram *creatio rei ex nihilo*; quanto ao seu resultado final, *creatio rei secundum totam substantiam*. Quanto à finalidade perseguida pelo criador, seu ato consiste em dar existência ao ser.

Posteriormente Descartes, no século XVII, associará à noção de criação, de modo bastante original, a teoria que apresenta Deus como criador das verdades eternas, formulada a partir de 1630, em cartas escritas a Mersenne e à Mesland. A posição cartesiana se opõe tanto àquela da escolástica de Santo Tomás, quanto àquela de Suarez, que afirmavam a participação das essências na verdade inteligível de Deus, sem que estas, contudo, tivessem sido criadas por ele. Para Descartes, Deus é o autor tanto da existência das criaturas, quanto da essência. Como desdobramento desta concepção cartesiana, encontramos, ainda, aquela da "criação continuada". Esta consistiria numa estratégia para explicar como toda criatura permanece existente. Isto é garantido porque a cada instante a recria, e recriando conserva o mundo criado, como na criação originária:

Com efeito, é uma coisa muito clara e muito evidente (para todos os que consideram com atenção a natureza do tempo) que uma substância, para ser

¹⁵ BAQUE, D., *L'Univers Philosophique - Les notions de Philosophie*, PUF, Paris, p. 504.

conservada em todos os momentos de sua duração, precisa do mesmo poder e da mesma ação, que seria necessária para produzi-la e criá-la de novo, caso não existisse ainda¹⁶.

No século XVIII, assistiremos a um deslocamento da questão, para os domínios da estética, campo então em surgimento. Num mesmo movimento assistimos a perda de pertinência de seu valor teológico, e a implantação progressiva de seu valor estético. Paradigmática neste momento é reflexão que realiza Kant, através, sobretudo, da *Crítica da Razão Pura*, e da *Crítica do Juízo*.

Em Kant, assistimos uma desqualificação teórica da idéia de criação divina, ao mesmo tempo que temos a criação promovida a uma idéia estética. Na *Crítica da Razão Pura* Kant recusa as pretensões especulativas que caracterizaram os empreendimentos tanto da cosmologia, quanto da teologia racional, mostrando com isso a impossibilidade de dar um conceito e um conteúdo positivos à idéia de criação, e de remontá-la a um Deus Criador. Apenas permanece como possível, postular um "arquitecto do mundo" e, fora disto, tudo mais não passa de sofismas que ultrapassam a experiência possível. Todo raciocínio que se mantenha preso a esta pretensão, deverá ser submetido a uma crítica que lhe denuncie o carácter ilusório e demonstre sua incorreção no uso dos conceitos da razão.

Entretanto, Kant não apresenta uma solução definitiva ao problema, se limitando apenas a justificar a ausência de uma solução. A crítica à noção de criação é aqui muito mais uma forma de demarcar o campo de "razoabilidade" da razão, restaurando-a na autenticidade de sua função que deve, segundo ele, estimular o entendimento apontando-lhe a direção a seguir.

Subsiste, então, apenas uma idéia de criação relativa, que será vislumbrada na criação artística, desde então entendida como condução de dados pré-existentes a um novo

¹⁶ DESCARTES, R., *Meditações*, III, § 34.

estado, mas que poderá se referir, também, aos domínios do político, do institucional, do moral ou teológico, enfim, a todos aqueles campos onde esteja em curso a instauração de uma obra.

Entretanto, é preciso considerar, no tratamento da questão, que na sua etimologia a palavra criação não se liga necessariamente à imagem de Deus - o que apenas traduz sua asserção no auge do monoteísmo medieval. Remontando à sua origem latina, constatamos que a preeminência do teológico se desfaz. A este respeito comenta PASSERON, R.:

A família latina de *criar* está mais centrada na noção de engendramento, e seu liame filológico com *crescere* sugere nuances de crescimento e desenvolvimento. Parece pois que a raiz a mais distante da palavra criação - no contexto da especificidade biológica de *procriar* e de procriação - justifica que ela seja aplicada a uma conduta instauradora observável, geradora de obras¹⁷.

Considerar este caráter de parentesco entre o *crescer* e o *criar*, articulados enquanto processo de engendramento, crescimento e desenvolvimento, leva também, por extensão, a considerar o parentesco de criação e *physis*. A etimologia do termo *physis* remete ao radical verbal *phyl* que significa "brotar" e "crescer", e nos permite formular sob novas bases de interpretação a noção de auto-criação - um dos sintomas da vontade de potência.

Auto-criar é ao mesmo tempo auto-engendrar, auto-produzir - aquilo que caracteriza a antiga noção de *physis*: aquilo que se auto-move, que se auto-engendra.

Tomemos agora, como objeto de nossa investigação, a noção de criação que vem sugerida pelos textos do nosso filósofo.

¹⁷ BAQUE, D., *Op. cit.*, p. 505.

2. A creatio nietzscheana

*"É preciso ter um caos dentro de si,
para dar luz a uma estrela dançante".
(Zaratustra, Prólogo.)*

Para compreendermos os sentidos mediante os quais o tema aparece na obra de Nietzsche, comecemos por considerar cada uma das acepções aventadas anteriormente.

Seria a criação nietzscheana uma obra de demiurgia nos moldes da cosmologia de Platão? Não, pelo contrário, a apropriação que faz do termo não traz subjacente a pré-existência de uma matéria, nem de um "modelo". Como vimos no capítulo anterior, força não é matéria, mas enquanto atividade, energia. Sendo assim, não poderia haver uma matéria - pelo menos no sentido em que usualmente a entendemos -, mas no máximo um campo de forças marcado por um fluxo permanente de energias que se dissipam e se acrescem continuamente. Por outro lado, e pelo mesmo motivo, não pode haver modelo, pois tudo o que existe, existe como vontade de potência, o que significa dizer, como força. Nada há que lhe seja extrínseco - a menos que, mudando o estatuto mesmo da palavra, consideremos como tal tudo aquilo que se reúne sob o nome de vontade de potência. É neste sentido que todo criar deve ser entendido, como o indica Zaratustra nesta passagem:

Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a porta. Ah, dorme na pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens. Ai de mim, que ela deva dormir na pedra mais dura e feia! Agora enfurece cruelmente o meu martelo contra a sua posição. Desprende a pedra um pó de estilhaços; que me importa? Quero concluir a estátua: porque uma sombra veio a mim! (AFZ, "Nas Ilhas Bem-aventuradas")¹⁹

As "imagens" às quais se refere, parecem coincidir com aquela face multiforme do mundo, configurada em seu tecido pelo jogo incontínente das forças. Estas não devem ser

¹⁹ Neste sentido ver também: FP: 1883, 9[34], 10[20], 10[25].

confundidas com os *eide* (idéias) de Platão. Elas não constituem matéria no sentido moderno, mas apenas forças, como já o dissemos no capítulo anterior. Portanto, a imagem das imagens parece ser aquela apreendida como vontade de potência, como forças que se imprimem no filósofo, a um só tempo estímulo e efeito, e se manifestam como vontade de criar, de dar forma, de plasmar na linguagem tudo aquilo que lhe vem.

Poderíamos nos perguntar ainda: uma vez descartada a perspectiva platônica da "criação", que postula a necessidade um modelo, seria a criação nietzscheana passível de ser apreendida enquanto uma *creatio rei ex nihilo*?

Se por um lado não há um modelo ou precedência de matéria, isto não implica na admissão da perspectiva teológica da criação. Afinal, há um "mármore", para o qual se dirigem os golpes do martelo, e este mármore parece ser o próprio mundo em cada uma de suas infinitas faces. Entretanto, como vimos no segundo capítulo (sub-capítulo "Força e Vontade de Potência"), o mundo enquanto este conjunto denominado "vontade de potência", sempre existiu. As mudanças e transformações se realizam sempre e apenas em seu interior, nas suas composições circunscritas e limitadas pelo nada. Toda criação, enquanto produtividade que se expressa na linguagem, representa uma articulação de forças, uma combinação necessária, mas indeterminada, que será plasmada pelo homem. De fato, toda criação em Nietzsche traduz-se como auto-criação, porque se move o mundo num ininterrupto movimento de criar/destruir.

A aceitação da noção de *creatio ex nihilo* implicaria em admitir a possibilidade da proposição negada por Parmênides, em torno da passagem do não-ser a ser, o que já dissemos antes não condizer com o pensamento de Nietzsche.

A criação parece distinguir-se ainda da concepção romântica do artista-inventor - metáfora à qual se refere Nietzsche já com um certo cansaço -, onde a criação aparece como produto do mero espírito humano, de um gênio dissociado da natureza.

Uma vez que dissemos aquilo que não é a criação para Nietzsche, tentemos aqui, na medida do possível, dizê-la agora de forma positiva.

Em que consistiria, então, a criação para Nietzsche?

A resposta a esta pergunta nos leva a considerar as várias metáforas que dispõe em seu texto, e através das quais dispõe-se o próprio texto. Dentre estas, talvez a mais recorrente seja aquela do escultor. O recurso à metáfora do escultor¹⁹, como vimos citado páginas atrás, parece se prestar ao anúncio de uma perspectiva distinta das duas precedentes. Não há um molde, ou um *eidos*, mas apenas uma "imagem adormecida numa pedra", que não é outra coisa que o pulsar das forças que constituem o mundo. O mármore, ao qual se refere, não remete a uma matéria distinta ao próprio mundo, mas a ele próprio em seu tecido, à vontade de potência. É a realidade movediça do mundo que parece estar em repouso, adormecida. Mas se de fato repousa e adormece é sem dúvida em decorrência dos vários pontos que circunstancialmente vão se acumulando a cada retorno, em cada ciclo de sua permanente mudança. O escultor será, então, aquele que irá conferir forma a este conjunto de forças de que dele se irrompem, como forças determinadas em um determinado momento, entregando-se à experiência trágica que se vivencia em meio ao jogo do mundo.

Para Nietzsche criar é meramente deixar que se expresse em nossos gestos e discursos deste mundo. É, de certa forma, este "deixar", um dizer "sim" ao devir, que se traduz numa interpretação do mundo capaz de dizê-lo sem destituí-lo de seus pontos obscuros e

¹⁹ A metáfora do escultor é bastante recorrente na história da filosofia, desde os tempos mais remotos. Embora com uma finalidade bastante diferente, a encontramos já em Aristóteles, quando da sua exposição sobre a "teoria das quatro causas", no Livro V da *Metafísica*.

enigmáticos, sem querer esgotá-lo em palavras. A cosmologia nietzscheana compreende o mundo, como vimos, como um "jogo sem jogadores", como acontecimento trágico onde a conciliação é um termo inexistente. Para que tudo isto fique mais claro, precisamos entender em que medida é trágico o mundo, e em que medida destruir e criar traduzem este seu caráter.

O que é o "trágico" para Nietzsche? Devemos, para responder a esta pergunta, nos remetermos àquela que foi a principal manifestação do trágico na cultura grega, e para tentar dizê-la, poderíamos nos deixar conduzir pelas questões que, a respeito dela, formulou outrora Nietzsche:

O que significa, justamente entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o mito *trágico*? E o descomunal fenômeno do dionisiaco? O que significa, dele nascida, a tragédia? (NT, "Prefácio", 1)

Tentemos, então, de modo breve, aludir à questão do trágico, ressaltando porém, que em face da circunstância deste trabalho, nos deteremos apenas em elucidar em linhas gerais, aquela luminosidade que vislumbrou Nietzsche nesta experiência grega, para chegarmos a uma definição capaz de nos servir a significar o caráter trágico do mundo e da filosofia em sua obra²⁰.

Em um ensaio publicado em Estocolmo, em 1948, no periódico *Neue Studien*, e posteriormente impresso na Livraria do Congresso de Washington sob o título "Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events", Thomas MANN escrevia:

A vida é arte e aparência, não outra coisa; e por isto superior à verdade (que é de pertinência da moral) é a sabedoria (que é de pertinência da cultura e da vida); uma trágica, irônica sabedoria que por instinto artístico, por amor da cultura, põe limites à ciência e defende o valor mais alto de todos, a vida, contra dois inimigos: o pessimismo que a nega e patrocina o além e o Nirvana, e o otimismo que adora a razão e o progresso e que fabula de felicidade e de justiça para todos, assim preparando a rebelião socialista dos escravos. A esta trágica

²⁰ Aproveitamos para remeter aqui à dissertação de Mestrado defendida por Luzia Gontijo, em 1993, no Departamento de Filosofia da UFMG, onde a autora realiza um excelente trabalho em torno de *O Nascimento da Tragédia*, contribuindo de forma significativa para a apreensão do sentido do trágico tanto na cultura grega antiga, como na filosofia de Nietzsche. O trabalho pode ser encontrado na Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG.

sabedoria, que bendiz a vida em toda a sua falsidade, dureza e crueldade, Nietzsche deu o nome de Dioniso²¹.

Nesta caracterização feita por MANN da filosofia nietzscheana podemos perceber a equação que aqui nos interessa: mundo = dioniso = sabedoria trágica = filosofia trágica. Podemos também dizer, que se por um lado Nietzsche toma como seus adversários tanto o pessimismo que nega este mundo e postula um outro, um além, como o Nirvana Budista que representa um estado de negação do homem, por outro afirmará Nietzsche, negando qualquer "realidade" que ultrapasse este mundo, a sua aparência, ou seja, a sua absoluta transitoriedade. Enfim, nomear sua sabedoria como trágica, é afirmar que ela se enraiza naquele mundo dionisíaco nomeado como vontade de potência, o qual coincide com a interpretação que dele faz o filósofo. Portanto, um mundo compreendido como dionisíaco, como trágico, ao se expressar como discurso, certamente ganhará, também neste seu dizer, as vestes trágicas. O trágico aparece, então, como a face do mundo em seu caráter dinâmico, na permanente tensão de suas forças, daquela pluralidade inesgotável de forças que configura o tecido do mundo, e que escapa a qualquer tentativa de conciliação que vise a dissolução da tensão.

Também na experiência do teatro grego é este o caráter que manifesta a tragédia. Homens, destituídos do plano de uma relação harmônica com a natureza, com os deuses e com a cidade, se vêm, de repente, lançados à sua própria finitude, atravessados pela dupla dimensão de sua natureza que agora se experimenta em dissociação com a cultura, como indivíduo moral e cidadão, como pertencente a duas realidades distintas que nele se digladiam. O homem se experimenta como encruzilhada, como cenário de um conflito para o qual não há conciliação, e diante do qual deverá agir unicamente com suas

²¹ MANN, Thomas, *Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. di Bruno Arzeni e Italo Alighiero Chiusano, Milano, Oscar Mondadori, 1991.

próprias forças e valores, na realização de sua *moira* - é a parte que lhe cabe numa história em que ascende o homem em detrimento de sua relação com a natureza e com os deuses. O homem é então trágico, na perspectiva em que o apresentam as tragédias, porque, em meio ao conflito agora instaurado - campo de forças necessário, do qual não pode escapar -, ele deverá atuar, não mediante uma suspensão do conflito, mas na sua vivência em radicalidade, ainda que isto implique em seu dilaceramento. A experiência trágica configura-se para o homem grego, no ponto de equacionamento de sua relação com as coisas, com o mundo, com os outros homens, no espaço, enfim, onde em sua humanidade descobre-se natureza. Localiza-se nela o espaço em que experimenta o embate universal, aquele *pólemos*, que como havia dito Heráclito, é o pai de todas as coisas. Potência geradora, potência criadora, a experiência do trágico demarca o campo de onde somente é possível emergir um discurso como discurso do mundo.

Conceber, assim, como trágico o mundo e a filosofia, significa não querer suprimir deles o conflito e a ambigüidade, o movimento e a pluralidade, e encontrar as formas que, longe de reduzir tudo a uma estabilidade que o transcende e nega, concorram a apresentá-lo naquilo que é, em seu estado desantropomorfizado e desdivinizado, ou, para dizê-lo numa única palavra, como vontade de potência. Esta parece ser a principal intuição nietzscheana que, ultrapassando suas obras de juventude, onde a experiência trágica da cultura grega constitui o elemento central, atravessa toda a extensão de sua obra, adquirindo novas roupagens, novos nomes, dentre os quais podemos identificar: vontade de potência, eterno retorno, transvaloração, aparência, ilusão, etc.

Construir uma filosofia trágica é reverter o seu sentido, fundando-a na própria vida, e não num sentido específico que ela possa ter. Nietzsche quer "desnudar" a filosofia de seu aspecto de fria abstração, e afirmá-la como experiência, experiência trágica que importa

em sofrimento e sofredores, em sacrifício do homem, em favor do "além-do-homem", do homem que tem sua "excelência" não na negação deste mundo, do caráter trágico do mundo, mas na sua afirmação, que é, ao mesmo tempo, a afirmação do homem em seu sentido original de *humus* - aquele que é nascido da terra - e, reconduzindo-o ao sentido da terra - aquilo a que chama Nietzsche de "além-do-homem".

A arte trágica, e enquanto tal a filosofia, deixam de ser aquilo que dispõe o homem à *katarsis*, para serem, elas próprias, o plano no qual o mundo realiza a sua própria catarse, o seu transbordamento. Elas não têm por fim nem aplacar as paixões através de um alívio momentâneo, nem de resolvê-las, mediante uma superior explicação racional, mas, pelo contrário, buscam expressá-las como forças constitutivas da vida.

A profundidade do artista trágico está no fato de que o seu instinto abraça as consequências mais distantes, não se aproxima de modo miope do que está próximo, afirma a economia em grandes proporções, a qual justifica (e não apenas... justifica) o terrível, o mal, o problemático (FP: 1887, 10[168]).²²

Afirmar, portanto, o devir é dizer sim ao caráter trágico do mundo, que não se encontrando pronto num discurso, prescindirá do homem para se dizer. O homem atuará como avaliador das forças que se manifestam no dizer do mundo, mediante um jogo ininterrupto de interpretações, que em seu contínuo inacabamento, afirmam seu caráter trágico num pluralismo interpretativo.

É nesta disposição que a criação "humana" se apresenta como "auto-criação" do mundo, numa disposição que não se contenta com aquilo que foi erguido ao longo da história e se pretende como pronto e bem acabado. O homem trágico experimenta em si que tudo está,

²² Em uma nota apresentada junto a este aforismo, encontramos de forma mais elaborada a relação entre o trágico e a vontade de potência. Citamos a seguir:

Dai decorre que em geral a *predileção pelas coisas problemáticas e terríveis* é um sinal de *força*, e que o gosto pelo gracioso e pelo elegante é um gosto da *fraqueza*. A tragédia, a *divina comédia* - são sinais de *épocas e artistas fortes*. São os homens heróicos que gozam de si mesmos nas intrigas trágicas: nada é mais falso que deduzir da tragédia uma *moral da resignação* como faz Schopenhauer)...

e estará sempre, ainda por ser criado e ser dito. Nas palavras de Nietzsche, o filósofo-artista é aquele que diz: "eu quero mais, eu não sou alguém que busca, quero criar para mim o meu próprio sol". Ou ainda nas palavras do filósofo-artista Zaratustra: "Eu caminho por novos sendeiros, a mim ocorre um novo discurso; cansei-me, como todos os criadores, da velha língua. O meu espírito não quer mais incidir sobre solas gastas"(AFZ, "O menino com o espelho").

Longe de aspirar o solo estável da "razão", de incidir nas estratégias discursivas "velhas" e "gastas", Nietzsche enuncia um outro caminho, que passa por "novos sendeiros", que experimenta uma nova língua, que cria para si um sol nunca jamais visto, porque é o seu próprio sol. Revela-se aqui, de certa forma, o perspectivismo nietzscheano, que será tema recorrente deste período de sua obra. "E aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós: é isto o que a vossa razão, a vossa imagem, a vossa vontade, o vosso amor devem tornar-se!"(AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas")²³.

O produto do conhecer e significar do homem, sendo em última instância produção do próprio mundo, não traz, entretanto, um desvelamento último do mundo, mas apenas instantâneos de seu devir. Portanto, aquele que se interpõe entre mundo e discurso deve cuidar-se para não exceder os limites dessa possibilidade, e ter sempre diante de seus olhos o fato de que o mundo permanecerá, ainda após ter sido "destituído" de sucessivos véus, recoberto ainda por um tanto a mais de infinitos véus.

A criação reverte assim para o próprio criador, isto quer dizer, é o mundo quem cria e é ele próprio o produto de sua própria criação. Numa palavra: auto-criação. A este propósito encontramos uma observação de Georges MOREL²⁴ que consideramos oportuna: os termos usados por Nietzsche são *schaffen* e *schöpfen*, onde "*schaffen* é a origem de

²³ No mesmo sentido encontramos em *Gala Ciência*. "Somente nós criamos o mundo que de algum modo interessa aos homens.

²⁴ MOREL, G., *Nietzsche*, 3 volumes. Paris, Aubier-Montaigne, 1975.

schöpfen, termo usual para designar o ato de criação do mundo no sentido bíblico (*die Schöpfung der Welt*)²⁵. Em Nietzsche os dois termos aparecem significando o mesmo ato, como aparece, por exemplo, nestas palavras de Zaratustra:

Mudança dos valores - é mudança dos criadores (*der Schaffenden*), sempre destrói, aquele que deverá ser um criador (*ein Schöpfer*). Criadores (*Schaffend*) foram, primeiro, os povos, e só mais tarde, os indivíduos; na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação (*die jungste schöpfung*) (*AFZ*, "Dos Mil e Um Fitos").

Nietzsche parece querer superar as resistências ao termo "criação", rejeitado de longa era por aqueles que identificaram nele um conceito eminentemente teológico. Em lugar de simplesmente rejeitá-lo, Nietzsche irá rejeitar apenas sua acepção judaico-cristã, projetando-o, num movimento de reversão, num novo horizonte de sentido. Para tanto, ele não incorre numa substituição do Deus-Criador pelo Homem-Criador - a qual ele considera igualmente absurda. É o mundo em seu conjunto que se auto-cria, que se auto-exprime, sem nenhuma motivação que lhe exceda, e contando unicamente com as forças que o constituem. Cria, não com vistas a um fim, como já o vimos, mas simplesmente porque criar e destruir são sua própria razão de existir.

Sobre este "criar", que aqui tentamos "cercar" perscrutando os sendeiros nietzscheanos, temos contudo consciência de que, sendo ele da ordem do mundo, escapa frequentemente às nossas tentativas de defini-lo, restando-nos apenas apontar seus sinais. Quanto a isto concorda também MOREL:

Não se pode demonstrar o criar, pois o criar não é o princípio primeiro de um processo; não se pode mesmo nem o mostrar, salvo se compreendemos que mostrar é sempre criar, pois criar é o ato de existir em sua totalidade, englobando tudo e não englobado pelo que quer que seja²⁶.

²⁵ *Op. cit.*, p.45.

²⁶ *Ibidem*, p.46.

Associada ao caráter dionisíaco do mundo, como uma forma de dizê-lo, a criação está indissociavelmente articulada ao termo oposto que lhe dá consistência, a destruição. Nietzsche retoma aqui, em sua cosmologia, o caráter explicativo da *gênesis-phthora* de Anaximandro, como tradução do devir do mundo. Criar e destruir são faces de um único movimento onde a necessária auto-criação do mundo se processa.

Assim, toda criação, e como dirá Nietzsche, toda "arte, toda filosofia, podem ser consideradas como um meio de cura e de ajuda à serviço da vida que cresce e que luta", e, enquanto tais, "pressupõem sempre sofrimentos e sofredores" (GC, 370). Afirmando tal caráter da criação, escreve ainda:

Criar - essa é a grande redenção do sofrimento, é o que torna a vida mais leve. Mas, para que o criador exista, são deveras necessário o sofrimento e muitas transformações. Sim, muitas mortes amargas deverá haver em vossas vidas, ó criadores! Assim, sereis intercessores e justificadores de toda transitoriedade (AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas").

Ressonância da dimensão destruidora de toda criação, encontramos ainda, com uma certa frequência nos fragmentos deste período, onde, mediante a metáfora do "esculpir o mármore", deixará claro que este mármore não é outro que aquele de nós mesmos.

Vejamos algumas dessas ocorrências:

O além-do-homem está totalmente além da virtude como existiu até agora, é duro por compaixão - é o criador que *golpeia* sem *misericórdia* o seu mármore (FP: 1883, 10[25]).

Cada criar é um criar transformando - e onde estão em obra mãos que criam, aí estão muitos mortos e muitos declínios. E morrer e ir aos poucos morrendo não é outra coisa que isto: o escultor golpeia o mármore sem piedade. Para libertar da pedra a imagem adormecida, para tanto, deve ser sem piedade: - para isto todos nós devemos sofrer e morrer, e tornar pó. Mas nós mesmos somos os escultores também a serviço de seus olhos: frequentemente trememos nós mesmos pelo criativo furor das nossas mãos (FP: 1883, 10[20]).

Vós sois para mim a pedra na qual está adormecida a mais sublime de todas as esculturas: não há outra pedra. E como o meu martelo procura golpear-vos, assim quero que vós procurais golpear a si mesmos (FP: 1883, 13[3]).

Estas ocorrências revelam a obstinação de Nietzsche, neste período, em precisar o sentido da criação. Esta obstinação parece nos revelar o cerne de seu projeto de transvaloração dos valores, do mundo, do homem e da filosofia. "Não mais querer, não mais determinar valores e não mais criar: ah, sempre longe de mim fique esse grande cansaço!" (AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas"). Todo conhecimento e toda filosofia serão resignificados sob o mote da criação.

Também no conhecimento, sinto apenas o prazer da minha vontade de procriar e evoluir; e, se há inocência em meu conhecimento, tal acontece porque há nele vontade de procriação.

Vontade de procriar que não é privilégio do homem, mas caracteriza todo existir. Apenas se modifica no homem, em se apresentando sob a forma de linguagem. Traduz, assim, o auto-criar. O criar que decorre de um movimento de olhar-se no espelho, e não estranhar que a imagem formada seja aquela do mundo e não a sua própria. Compreendida assim, a criação deixa de ser obra de finalização, de fechamento, de delimitação, para realizar uma obra de desapropriação, de abertura e de expansão, que contribuem para torná-la mais apropriada.

3. O filósofo-artista

Aquém de toda pretensão de "proprietário da verdade", o filósofo-artista realiza sua produção na medida em que, se experimentando mundo, se abre para que este ganhe em seu discurso aquela expressão que melhor traduz seus movimentos internos.

O filósofo-artista seria, nas palavras de Nietzsche, o filósofo do perigoso talvez, que não teme olhar no "espelho do menino"²⁷, e vislumbrar o caráter de complexidade do mundo,

²⁷ A metáfora foi uma apropriação nossa de uma passagem de *Assim Falou Zaratustra*, onde se lê: Certa manhã, porém, acordou ele antes mesmo da aurora, refletiu demoradamente, em seu leito, e, por fim, falou ao seu coração: "O que me assustou tanto, em meu sonho, que acordei? Não vinha ter comigo um menino, trazendo um espelho? 'Ó Zaratustra', falou-me o menino, 'olha-te no espelho!'"

sem medo de apresentá-lo como tal. O próprio Nietzsche se diz um experimentador, um "tentador", que põe em cena a química das palavras, que vão se experimentando nas combinações infinitas de seus termos, para produzir intuições. As palavras no texto de Nietzsche se apresentam não como estados, como fatos, mas como termos em metamorfose. Deste caráter das palavras ele está consciente: "símbolos, são todos os nomes do bem e do mal: nada exprimem, somente aludem. Tolo quem deles quiser tirar conhecimento" (AFZ, "Da virtude dadivosa").

O filósofo-artista representa, na cosmologia nietzscheana, os pontos nos quais pode o mundo alcançar expressão como discurso, como pensamento. Ele é alguém que tem o caos dentro de si não como um estado a ser superado, mas como a garantia de sua existência enquanto mundo, enquanto vontade de potência. Em meio a este caos é que chegam até ele as imagens e sombras às quais se refere Nietzsche, e que ele próprio já havia experimentado quando diz que as imagens de Zaratustra e do eterno retorno vieram ao seu encontro, e lhe impuseram que as dissesse. Dizer, então, que "uma sombra veio a mim", equivale a dizer ter experimentado em si, em seu próprio corpo a pulsação do mundo no extravazar-se de suas forças.

A esta imagem, a esta sombra, Nietzsche denomina como o além-do-homem, e é a ela que se liga o acontecer do homem, e nela que se justifica seu declínio. Declinar o homem é resgatar nele o "sentido da terra", metáfora que emprega no "Prólogo" de Zaratustra, para apresentar seu projeto de "naturização" do homem. O além-do-homem aparece no horizonte da filosofia nietzscheana para postular um "tender à" desumanização da natureza. E para que este processo se encaminhe, é preciso ser duro consigo mesmo, é preciso agir sem piedade. Se o criador quer ser ele mesmo a criatura, o recém-nascido,

Quando, porém, me olhei no espelho, dei um grito e o meu coração alvoroçou-se: porque não a mim, vi nele, mas a carantonha e o riso escarninho de um diabo" (AFZ, "O menino com o espelho").

então deve querer, também, ser a parturiente e a dor da parturiente (AFZ, "Nas Ilhas Bem-Aventuradas").

A criatura a que aspira toda a auto-criação do mundo parece ser, na obra de Nietzsche, o advento do além-do-homem - tarefa da filosofia e do filósofo-artista. E todo aquele que se entrega à criação padecer ainda, além das dores inerentes ao parto, daquela que advém do desconhecimento e da incompreensão de todos: "Pouco o povo compreende da grandeza, isto é, da força criadora" (AFZ, "Das moscas da feira"). Mas para Nietzsche aquele que se sabe criador, ou melhor dizendo, que se sabe parte da auto-criação do mundo, este é digno de ser amado: "amo aquele que quer criar algo superior a si próprio e deste modo perece" (AFZ, "Do caminho do criador", 1).

Participar da auto-criação do mundo supõe a capacidade de se lançar no jogo do criar e destruir. Não há como erguer um edifício sobre velhas ruínas - sobre vinhos novos em odres velhos já sabemos a lição. Este processo deve começar pelo próprio homem, que para que nasça o além-do-homem precisa primeiro tornar-se cinza, precisa sacrificar-se à terra:

Amo aqueles que, para o seu ocaso e sacrifício, não procuram, primeiro, um motivo atrás das estrelas, mas sacrificam-se à terra, para que a terra, algum dia, torne-se do além-do-homem (AFZ, "Prólogo", 4).

Ou em outras palavras, para que o mundo um dia se reencontre "naturizado". Mas a que equivale este "sacrificar-se"? É preciso, primeiramente, entender qual é o "sentido da terra". Este coincide com o devir, aquilo que reuniram sob o nome de *physis* os antigos, enquanto incessante vir-a-ser. Sacrificar o homem ao sentido da terra, ao devir, é substituir seus movimentos de humanização do mundo por aqueles de naturização. Sendo assim, o caráter do além-do-homem é aquele mesmo do mundo, que não atinge nunca um

acabamento - o que, se fosse possível, representaria num mesmo momento a extinção daquilo que torna "mundo" o mundo, isto é, o seu carácter dinâmico.

A atividade discursiva própria à filosofia deve tomar a si esta causa, para realizar seu projeto de transvaloração; deve concorrer para que se traga, nas palavras de Nietzsche, "essa virtude desorientada de volta à terra - sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê seu destino à terra" (AFZ, "Da virtude dadivosa", 2).

E sem dúvida esta é a grande inversão que realiza a sua filosofia, sobrepondo a natureza ao discurso, ao mesmo tempo que o reinscreve nos quadros de uma ruptura com a metafísica. Cabe ao filósofo-artista, isto é, àquele que inscreve seu filosofar neste movimento de auto-criação, mediante a avaliação das formas em que melhor pode ser expressa, abandonar a *vis contemplativa* em favor da *vis creativa*. Nietzsche as distingue (GC, 301), dizendo ser preciso deixar para trás o olhar passivo, que apenas capta uma realidade aparentemente estável, para se experimentar olhar ativo, intelectual e sensível, num gesto de criação que, mobilizando todo o corpo, pensamento e sentidos, oferece-se como canal de expressão. O intelecto, dirá Nietzsche, é neste processo apenas a "consequência última" desta profusão de forças que tem lugar no corpo do homem.

O filósofo-artista é aquele para quem o destruir apenas traduz a vontade de criar, é aquele que mostra "o arco-íris e todas as escadas do além-do-homem" (AFZ, "Da virtude dadivosa", 9), é aquele que aponta perspectivas, e sabe ser o seu conhecimento apenas uma interpretação possível dentre tantas. Ele concorre efetivamente para que venha o "além-do-homem", para desumanizar a natureza, na medida em que tem seu conhecimento inscrito e edificado nos limites do perspectivismo, do pluralismo interpretativo, tendo abandonado toda certeza, toda verdade definitiva, todo fundamento

último e causa primeira. É preciso que ele comece por transformar seu próprio modo de ver, e não as realidades vistas, que permanecem sempre enigmáticas em seu tecido. Ele não estabelece “que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, que a aparência seja menos válida que a verdade”, mas, pelo contrário, considerará estas avaliações, “com toda sua importância regulativa para nós”, como “avaliações prejudiciais, uma determinada espécie de *patetice*...” (PBM, 3).

Capítulo IV:

INTERPRETAÇÃO E PERSPECTIVISMO

Até o momento, pudemos acompanhar como se desenvolve, sob nossa perspectiva, o pensamento de Nietzsche no período em que vislumbramos a explicitação de seu projeto de transvaloração, mostrando em que medida tal projeto quer também transvalorar a atividade filosófica.

Vimos como, diante de um mundo interpretado como "vontade de potência", com uma personalidade dionisíaca, a filosofia é radicalmente reformulada, abandonando as estratégias discursivas da metafísica, como más interpretações, exatamente por ferirem e negarem a superfície dionisíaca do mundo. Tal constatação postula um novo estatuto para a filosofia, que a reinscreve como razão mito-poética, resguardada as diferenças com relação ao caráter mântico e divino que permeia tal discurso. Ao filósofo foi acrescentado o adjetivo "artista", para ressaltar a dimensão *poética*, criativa, de sua atividade discursiva, deixando de lado, entretanto, a idéia do poeta inspirado, "mestre da verdade"¹, do período arcaico da cultura grega.

Trata-se, então, à guisa de conclusão ao nosso percurso interpretativo, de elucidar como se dá, na prática, esta atividade plasmadora de formas, com a qual identificamos a produção do filósofo.

A noção de criação, como a encontramos nos textos de Nietzsche, reúne em si um par, aparentemente de opostos, e corresponde a uma estratégia que garante o caráter dinâmico de todo criar. "Destruição / criação", é um único nome, que traduz o movimento

¹ Ver DETIENNE, M., *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Rio, Zahar.

próprio à atividade de criação. As três obras escolhidas para nossa pesquisa, bem como os fragmentos póstumos do período, nos dão uma série de informações a este respeito, e nos permitem experimentar, no próprio estilo de sua composição, como se dá o processo em questão. Haveria uma implicação destas três obras, formando um conjunto orgânico que, a nosso ver, tem como seu problema mais presente descortinar um universo novo ao exercício da filosofia, enraizado, fundamentalmente, no esforço em esvaziar a distinção natureza e cultura.

O filósofo-artista, como aquele que dá formas, não a partir de um si mesmo, da contemplação de uma Idéia, ou de uma subjetividade - passiva ou ativa - é ele próprio o móbil da abordagem discursiva que se apresenta como expressão de um mundo compreendido como vontade de potência, como jogo de forças. Deste modo, o filósofo-artista tem uma maneira peculiar de conceber a atividade do conhecimento. Como ponto de partida de sua concepção, abandona a distinção, tão própria aos teóricos do conhecimento, entre sujeito e objeto². Sujeito e objeto são, para Nietzsche, ficções, interpretações. Afasta-se, ainda, de um outro aspecto próprio a "noção popular de conhecimento" (GC, 355), que consiste em "elevar alguma coisa de estranho a alguma coisa de conhecido", extirpando-lhe todo traço de obscuridade, amalgamando-a pela sua possibilidade de compreendê-la. Poderíamos asseverar que, com tal atitude, estaria o homem pondo fim a um elemento, que é ponto de partida e fundamento contínuo de toda filosofia, que é a capacidade de espantar-se sempre. O homem se acostumou de tal forma às categorias e explicações por ele forjadas, que já não se espanta, que já não se assombra diante de um mundo, que não obstante tudo aquilo que dele já foi dito, permanece velado, na irredutibilidade de seu caráter enigmático. A tal modo de exercer a

² GC, 354: "Não é, como se adivinha, a oposição sujeito-objeto que me preocupa neste instante: eu abandono esta distinção aos teóricos do conhecimento que permanecem ainda entreteçados nos fios da gramática (esta metafísica do povo)".

atividade do conhecimento subjaz um instinto de medo, observa Nietzsche, que leva o homem a querer abolir tudo aquilo que o inquieta, que o assombra, tornando o mundo algo mais familiar, mais adequado à sua capacidade de compreensão.

Como assim? nossa necessidade de conhecer não é justamente nossa necessidade de familiarizar? o desejo de encontrar, em meio a tudo o que nos é estranho, não habitual, enigmático, alguma coisa que não nos inquiete mais? Não seria, pois, o instinto de medo que nos conduziria a conhecer?(GC, 358).

O filósofo-artista rompe com todos estes impulsos, de modo particular, por se apresentar, como vimos em *Para Além do Bem e do Mal*, como "filósofo do perigoso 'talvez' ". Ele, enquanto experimentador, descobre o caráter trágico de sua existência, exatamente porque nela tudo é enigmático, e sua decisão não é guiada por "verdades" e resultados previsíveis, mas por uma decisão de interpretar, por um "sim" ao desconhecido, ao devir. Em sua experiência vem à tona - ele o experimenta no próprio corpo e o manifesta na escritura - o caráter tenso do mundo, no embate de suas forças, em seu movimento de expansão, de domínio Conhecer é dominar, dirá Nietzsche, é impor formas, é criar. E toda criação supõe a experiência trágica de morte e vida, de destruição e criação, sofrimentos e alegrias, perdas e ganhos.

É na "aventura" de Zarathustra que encontramos o fio condutor à explicitação desta experiência, que captamos como o grande "enunciado" do pensamento de Nietzsche. Em meio à produção destes três livros, podemos perceber nos fragmentos póstumos do mesmo período o Nietzsche artesão, experimentando seu martelo sobre o mármore. Zarathustra traduz, de certa forma, em sua peregrinação nas pistas do além-do-homem, a tentativa nietzscheana como atividade de criação, de experimentação. Zarathustra é o arauto do além-do-homem, e sua busca recai, ao final do livro, na sua própria pessoa, na necessidade de "ultrapassar-se a si mesmo", de deixar declinar o homem: "Tudo o que se

tornou perfeito, tudo o que está maduro - quer morrer! [...] Mas tudo o que não amadureceu quer viver; oh, dor!"

O advento do além-do-homem é a morte e vida do homem, é a trágica experiência de ter que esculpir em si mesmo o seu destino: o além-do-homem, esta imagem que se constitui no devir do mundo, que se quer eternamente igual a si mesma, que se quer, portanto, permanente mudança, multiplicidade, enigma.

Zaratustra, o "experimentador". No seu texto o mundo se experimenta sempre em novas formas, em novos discursos, em contínuas tentativas. Ele personifica o filósofo-artista, aquele que não se move pelo medo, mas pela "coragem, gosto pela aventura, pelo incerto" (AZ, IV, "Da Ciência"), aquele que possui "asas de águia", para voar sobre "si mesmo", e "prudência de serpente", astúcia, perspicácia, para o momento oportuno. Em suas aventuras, sucedem-se infinitos "vai-e-vem"; ele sobe e desce a montanha, percorre vales, faz-se ao mar e aspira à terra, aproxima-se e distancia-se dos homens, ama-os e odela-os. Ele não se cansa em sua busca / anúncio do além-do-homem. Seu caminho é labiríntico, ele se perde e se encontra, encontra sua sombra e sua alma, para encontrar, nestes desencontros, a "verdade" do além-do-homem. Por estes caminhos tortuosos também se conduz o discurso, os cantos de Zaratustra; por eles desliza o pensamento na "experimentação" e "composição" do discurso. Ele não conhece, de antemão, o caminho que irá percorrer. Em sua busca vertiginosa, continuamente se frustra e desabafa: "Lá estão eles rindo", disse ao seu coração; "não me compreendem; não sou boca para seus ouvidos" (AZ, "Prólogo", 5).

Sua experiência lhe ensinará que aquilo que busca não existe, não se encontra escondido para ser encontrado, mas tem que ser criado a partir do seu próprio experimentar - o escultor esculpe o mármore de si mesmo! O teor trágico de sua experiência lhe ensina,

que é preciso "morrer" para que venha o além-do-homem. A dialética trágica de morte / vida, noite / dia, depressão / júbilo, entusiasmo / decepção, compõe a cena da morte e vida do homem, do devir do além-do-homem.

É sob este mesmo influxo que o conhecimento perde seu caráter de revelação de uma realidade objetiva³, mediante uma investigação, e irá se formular como interpretação, como criação de sentidos, enfim, como uma "arte da interpretação":

Cada um reconquistava ainda uma vez para si a sua pátria, subjugando-a com os seus arquitetônicos pensamentos e transformando-a, por assim dizer, na delícia da sua casa (GC, 291).

Esta arte supõe uma conquista, ou uma reconquista do que em si é natureza, ou seja, aquilo que se auto-produz, o auto-movente. "Eu quero mais", diz Nietzsche, "eu não sou um procurador. Eu quero me criar meu próprio sol" (GC, 320).

E, para tanto, é preciso aprender com os artistas, e como disse, ser ainda mais sábio do que eles, nesta capacidade de dar "uma superfície, uma pele, que não seja completamente transparente (...)" (GC, 299), para que comporte e seja um convite a sempre novas interpretações. Há que se aprender com um Leonardo DA VINCI, para quem o esboço não é apenas o registro de uma inspiração, mas fonte de novas inspirações, o que confere um caráter de inacabamento à obra em gestação.

É preciso aprender com os artistas, a dispor as coisas de tal modo que elas "se entremascarem em parte e não permitam ao olhar senão introduzir-se em sua perspectiva; olhá-las com vidros de cor ou à luz do ocaso; (...)"(GC, 299).

Nietzsche evoca a ilusão ativa em lugar da *vis contemplativa*, vitoriosa até então, por considerar que sob o paradigma da contemplação o homem ignora "que é ele próprio o verdadeiro criador, o verdadeiro poeta" (GC, 301), que é ele o poeta de sua própria vida

³ FP, Autunno 1885, 1[121]: "Interpretação do mundo, não explicação do mundo".

(GC, 299), enfim, é ele próprio quem faz e não cessa de fazer tudo o que lhe diz respeito, "este mundo crescente de avaliações, de cores, de pesos, de perspectivas, de escalas, de afirmações e negações" (GC, 301).

Convida a abandonar os deuses ao seu repouso, bem como os "gênios serviçais", os contempladores da verdade, e a admitir, sem escrúpulos ou falsa modéstia, que a nossa habilidade consiste, sem mais, na capacidade que é ao mesmo tempo prática e teórica de "interpretar acontecimentos" e "arranjar circunstâncias" (GC, 277).

É preciso então, para que a criação se efetive, que o homem desenvolva e aprimore os meios para sua execução, que Nietzsche identificará como "arte da interpretação", atento para o fato de que ela não é um meio exclusivamente humano, mas de toda forma de vida em seu movimento de crescimento e conservação. O que confere particularidade à interpretação humana está na sua maneira de realizá-la, ou seja, na manipulação das palavras, na atividade de nomeação, na construção discursiva.

Chamamos atenção para um aspecto que poderia nos levar a incorrer em um equívoco quanto aos objetivos pretendidos por Nietzsche ao desenvolver seu método interpretativo. Quando fala em reconstituir o texto originário "*Homo Natura*"⁴, isto não significa que exista um texto separado de toda interpretação, um "ser-em-si", ou uma "verdade ontológica". Pelo contrário, observa KOFMAN, levanta-se aí "contra uma leitura metafísica que dissimula, por trás das aparências que ela teceu, o texto como interpretação"⁵. Restituir o texto "original" é ler todo o texto, seja o texto-mundo, vontade de potência, seja aquele escrito, abstrato, como "expressão mascarada de desejos inconscientes, como máscara que recoloca o sentido metafórico que o constitui". E, para tanto, é preciso uma

⁴ PBM, 230: "... é preciso reconhecer o terrível texto original *Homo Natura*. Replantar o homem na natureza; se tornar senhor de numerosas interpretações vazadas e quiméricas, dos segundos sentidos ajuntados que foram rabiscados e pintados sobre o texto original *homo natura*".

⁵ KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Gallée, 1983:133.

nova arte de interpretação, que não visa atingir uma verdade objetiva, ou simplesmente se limite a um rigor filológico - que igualmente supõe uma verdade do texto -, mas que mude de perspectiva, que faça aparecer uma perspectiva, propriamente dita, que se sabe expressão de uma relação hierárquica de forças.

Tentemos, pois, explicitar o que seja esta "arte", e em que medida se apresenta como ferramenta adequada à criação do filósofo-artista, ao exercício da filosofia como atividade poética.

Tal atividade reúne em si o sentido de cultura, enquanto *techné* (arte) e *Póiesis* (ação do fazer), reinscrevendo-a não como algo extraordinário, mas como evento inscrito na natureza. Deste modo é posto de lado o risco de tomar a criação como obra de um indivíduo isolado, ou de um sujeito, ao mesmo tempo em que ela se afirma como um "quantum" de forças em expansão. Tal expansão é que põe em funcionamento a habilidade, a *sophia* do filósofo em plasmar formas, sua maestria. Daí decorrem metáforas como "ourives da palavra" (A, "Prólogo", 5), e "escultor" (AZ, "Das ilhas bem-aventuradas"; FP: 1883, 10[20], 13[3]), que servem em seu texto à explicitação do processo de criação filosófica.

Nisto se diferencia a natureza em seu acontecer homem, ou seja, enquanto linguagem discursiva, em sua habilidade para nomear. Enquanto "animal que tem a palavra"⁶, o homem é o artesão das palavras, o fabricante de discursos. É precisamente esta, segundo Nietzsche, sua particularidade frente ao conjunto da natureza. A linguagem aparece então como reverberação desta natureza corpórea, canal de expressão e ordenação do todo orgânico a que chamamos mundo. Será este o lugar privilegiado de exercício da *poíesis* filosófica. O conhecimento será, então, atividade de interpretação,

⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Livro A.

jogo incessante de interpretações, o processo mesmo de mobilização das forças interpretativas.

1. Conhecer é Interpretar.

*Se me explico, então me implico:
a mim mesmo não me posso interpretar
Mas quem siga seu próprio caminho,
Minha imagem a uma luz mais clara levará.
(P., "Interpretação")*

O que é portanto interpretar?

O verso de Nietzsche nos sugere a impossibilidade do explicar, diante da constatação de fato, que ao projetar para fora algo que se supõe envolvido nas franjas ou dobras de um texto, neste ato mesmo eu me implico, e com isto ponho um limite à objetividade pleiteada. Por que, então, não seguir seu caminho, em lugar de pretender uma objetividade isenta de juízos, de caráter universal? Mas isto, no entanto, não é novidade em filosofia. Outros filósofos de algum modo o afirmaram, ao colocar o sujeito como aquele responsável pela constituição do objeto. No entanto, não parece ser esta a posição do nosso autor, levando em conta a operação que desenvolve de supressão do sujeito.

Conhecer é interpretar. "Interpretação do mundo, e não uma explicação do mundo", diz Nietzsche ser o lema de sua "Gala Ciência" (FP: 1885, 1[121]). Todo compreender humano é interpretação, um ponto de vista com base em suas necessidades. Esta compreensão nietzscheana do conhecimento considera também ficções regulativas todas as categorias tomadas como elementares pelas diferentes teorias do conhecimento, como por exemplo a de "causalidade física" e a do "eu", e que têm a pretensão de "cessar o giro do mundo", anunciado por Galileu, impondo-lhe uma estabilidade capaz de torná-lo

"cognoscível". O homem, diz Nietzsche, em "nada se exercitou mais, e encontra mais prazer, que nesta atividade de inventar formas" (FP: 1885, 38[10]).

Num primeiro momento, podemos então concluir que toda "aparente" estabilidade e repouso, o mundo das estrelas fixas, das coisas inteligíveis, do ser imóvel, somente foram possíveis por um processo de esquecimento e transformação do mundo em figuras e ritmos sem o que, diz o autor, nada haveria de igual, de constante, de permanente, e nem a experiência e nem a apropriação seriam possíveis. Não obstante, tais constatações não o levam a postular um ceticismo irrestrito, contra toda forma de conhecimento, mas apenas àquelas que postulam a existência de uma verdade, de uma essência. Ou seja, o que é posto em questão nestas interpretações é o caráter eterno que reivindicam para suas produções, descartando a possibilidade de outras interpretações. "Nós", diz Nietzsche, "não acreditamos em conceitos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas(...)" (FP: 1885, 38[14]). O problema dessas interpretações é que não se assumem enquanto tais, contrastando assim com o caráter múltiplo e dinâmico do mundo que pretendem apreender, escondendo em sua verdade uma falsificação inconfessa. Isto podemos notar retomando cada uma das três interpretações de mundo, das quais apresentamos a crítica nietzscheana em nosso primeiro capítulo.

Frente a estas interpretações, podemos dizer que a posição nietzscheana se lhes opõe mais radicalmente ao reconhecer o caráter provisório, breve, e circunstancial do mundo. Nietzsche busca uma interpretação que não se esquive em considerá-lo em seu devir, e que não insista em destituí-lo totalmente de seu véu. E podemos dizer, relativamente à tal interpretação, o mesmo que disse em "Verdade e Mentira" sobre a arte: como não pretende ser verdadeira, não engana; ou seja, ao não pretender o estatuto de única e verdadeira escapa ao caráter falacioso que atribui à pretensão das outras interpretações.

Subjacente à sua compreensão da interpretação encontramos uma crítica à filologia, em sua crença na possibilidade de atingir uma leitura "correta" de um texto, pelo fato de possuir um amplo aparato metodológico. Nietzsche não quer tomar o texto como o receptáculo de uma verdade, mas quer lê-lo enquanto texto, isto é, enquanto trama de interpretações que se cruzam. Tal crítica podemos estender aos demais campos do conhecimento, onde se denuncia semelhante pretensão, ressaltando assim a inserção negativa de seu pensamento na tradição.

Ora, Nietzsche também interpreta, mas numa outra acepção. Seu golpe ao conceito clássico de interpretação é desferido ao atingir todo o sistema geral do "próprio" e do "sentido", a prática do conceito e da escritura filosófica. Ele recusa, como já vimos em *Gala Ciência*, a idéia da filosofia como ciência, e, por outro lado, reúne sob o nome de "interpretação" a idéia da filosofia como arte e visão de mundo, ou seja, como visão artística, como a arte de trazer à cena infinitas interpretações de mundo.

A noção de interpretação intervém em numerosas ocorrências em seu texto, ainda que sob diversos nomes. A este respeito escreve PAUTRAT, B.:

os mais correntes são *Interpretation, Interpretieren, Auslegung* - que ajuntam à simples "interpretação" uma nuance de "comentário" e de exegese - enfim, mais raramente, *Ausdeutung*. Todas estas palavras são, parece, empregadas indiferentemente ou quase, para dar conta de uma certa relação do homem com o sentido: de uma relação que poderia qualificar de modo muito geral, de "leitura"⁷.

Entretanto, devemos tomar cuidado com as palavras "comentário" e "exegese", já vinculadas na tradição a um sentido que Nietzsche parece recusar. Tais termos nos remetem a um determinado contexto da história da hermenêutica, relacionado à interpretação de textos sagrados, na medida em que considera a estes como receptáculos

⁷ PAUTRAT, B. *Versions du soleil*. Paris, Seuil, 1971:267.

de uma verdade ou um dogma. Deste contexto derivam duas estratégias, ambas estranhas ao projeto de nosso autor. Quanto a estas duas escreve MORA, F.:

Esta arte pode referir-se ou a interpretação literal, quer dizer, à averiguação do sentido das expressões empregadas por meio de uma análise das significações lingüísticas, ou bem a uma interpretação doutrinal, donde o principal não é a expressão verbal, mas a própria sentença⁸.

Mas o que nos interessa no comentário de PAUTRAT é o aspecto da "leitura", que nos sugere um texto a ser interpretado, e que não se limita ao texto escrito, mas àquele ao qual já nos referimos do *Homo Natura*. O que deve ser acentuado aqui, no texto a ser lido, é a multiplicidade disforme da vontade de potência. Tal aspecto vincula a "teoria" da interpretação, apenas sugerida por Nietzsche, ao nascimento da filosofia como cosmologia, com os filósofos jônios, que estão empenhados em ordenar o agregado caótico da *physis*, em fornecer uma superfície discursiva cósmica, harmoniosa a esse agregado, que constituísse todos significativos.

A arte de interpretar estaria assim resgatando o sentido primitivo do *lógos* grego, que reúne em si os sentidos de discurso, palavra, mas também aquele de ordenação. Em seu uso primitivo, o *légein* (forma infinitiva do verbo *lego*) diz respeito à operação de ordenação do mundo no discurso, ou se quisermos, plasmiação do mundo sob a forma de discurso.

O texto da vontade de potência aparece, assim, como uma ocasião para o jogo criativo da pluralidade de interpretações. Este jogo traduz no texto e no processo de interpretação criadora o devir do mundo, e revela como a unidade do termo "vontade de potência" reside na multiplicidade das metáforas e em sua transformação no correr do tempo. A interpretação supõe, desta forma, uma arte de leitura.

⁸ MORA, Ferrater, *Diccionario de Filosofia*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1951:434.

A metáfora do ourives - a que já fizemos referência - remete-nos à qualidade desta leitura. O ourives não se atém, como observa SCHRIFT, A.⁹, a um sistema rígido de regras, mas sabe que sua maestria em trabalhar o ouro deve responder e se ajustar ao ouro. Assim também acontece com os processos de interpretação, onde os significados forjados não devem perder de vista o "texto" em questão. É na tensão entre o impulso de criatividade e de invenção ousados, e aquele de honestidade e justiça, que supõe uma delicadeza e cautela para com o texto, que o intérprete deve mostrar sua habilidade em manusear seus impulsos, em operar suas forças, no exercício de nomeação.

Na *Genealogia da Moral*, encontramos mais um aspecto da interpretação:

Este direito de mestre, de dar nomes, vai tão longe que se pode considerar a origem mesma da linguagem como um ato de autoridade emanada daqueles que dominam (GM, I).

O nome aparece como unidade tipológica que expressa uma multiplicidade irreduzível, para a qual não existe uma unidade essencial. Toda nomeação é, portanto, uma dominação, ou como comenta KOFMAN: "(...) equivale a uma interpretação nova que, em se impondo, apaga o sentido precedente e termina por fazê-lo tombar no esquecimento"¹⁰.

Todo nome, todo conceito, enquanto resultado de uma ou mais interpretações, escapa à lógica da definição que pretende demarcar e delimitar a extensão ou os limites de alguma coisa. Tal como os considera Nietzsche, todo conceito é uma síntese de sentidos não excludentes, ou, ainda, uma metáfora esquecida, cristalizada em um de seus infinitos matizes.

⁹ SCHRIFT, Alan D., *Nietzsche and the question of interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, Routledge, 1990.

¹⁰ KOFMAN, Sarah, *Op. cit.*, p. 182.

O que geralmente se toma como um conceito e se busca definir não é mais que o sentido forte, ou seja, uma derivação que sobressaiu num sistema de forças, formado por um fluxo e refluxo destas forças.

Portanto, a leitura que está implicada no processo de interpretação não quer ler o texto "ao pé-da-letra" - intenção que até mesmo os primeiros filólogos já haviam sido forçados a abandonar¹¹ - mas em seu espírito, ou seja, naquilo que o anima, no agonismo das forças titânicas que lhe constituem. Ela leva em conta que é sempre uma falsificação, uma deturpação.

A esta altura, poderíamos perguntar: quem pois interpreta?

2. Vontade de Potência e Interpretação

Certamente, a interpretação não pode ser remetida nem a um sujeito, nem a um objeto - pólos entre os quais oscilou a tradição. Pois, se tanto "sujeito" como "objeto" são eles mesmos interpretações, a força crítica da posição que privilegia o sujeito acaba esvaziando-se.

Então, onde localizar o substrato da interpretação? A interpretação se enraiza no espaço do *entre*, ou seja, acontece no campo mesmo da vontade de potência. Em função de tal premissa Nietzsche dirá que o mundo exhibe em si a pluralidade dos pontos de vista possíveis, ou, simplesmente, é o próprio nome da atividade de interpretação. Isto implica em reconhecer, como já o fez SCHRIFT, que a forma como Nietzsche concebe a atividade de interpretação é, "ao mesmo tempo, *uma* interpretação e o próprio processo de interpretação"¹².

¹¹ A este respeito, são significativas as palavras de Paulo, "o Apóstolo": "a letra mata, o espírito vivifica". Não obstante, encontramos ainda uma "teologia da palavra", como premissa de rabinos e protestantes, em sua insistência de tomar o texto ao "pé-da-letra".

¹² SCHRIFT, A., *Op. cit.*, p.183.

Optar, tanto pelo sujeito como pelo objeto no tratamento do problema do conhecimento contribui apenas para obscurecer o caráter dinâmico desse processo, que somente tem como *sub-jectum*, ainda assim com restrições, a vontade de potência, o que implica em dizer uma pluralidade de "vontades de potência"¹³.

Dizer que a vontade de potência é quem interpreta é dizer, ao mesmo tempo, que toda interpretação tem como único remetente uma multidão de endereços, que se deslocam de um a outro ponto, constituindo um núcleo descentrado de interpretações. Este "descentramento" no campo da linguagem é o que o filósofo reconhece em seus primeiros textos como metáfora; não no sentido de um tropo, de uma figura de linguagem, mas enquanto atividade que rompe com o determinismo da relação "causa e efeito" que está na origem da criação do conceito e produção do pensamento. A metáfora no texto nietzscheano tem um caráter operativo e é, enquanto tal, uma forma primeira de nomear aquilo a que chamará mais tarde de vontade de potência.

O *metaphore* in grego se insurge contra o tropo: "transportar", "transport", "deslocar sem ordem", "revirar", "instaurar confusão", são alguns dos sentidos do verbo grego. Dele decorre, então, que o termo *metaphora*, antes de ser tomado por Aristóteles como transporte do sentido próprio ao figurado, possui um sentido inverso, que vai da multiplicidade de figuras constituídas pela interpretação ao sentido "próprio" que lhe confere o sentido, que guarda o aspecto de mudança, de movimento.

¹³ Complementando a crítica de Nietzsche à posição do sujeito na modernidade, SCHRIFT desenvolve uma reflexão acerca da autoria ou autoridade sobre um texto, donde podemos apreender suas suspeitas. Considerando "a natureza metafórica, criativa e ambígua da linguagem", diz que sobre um texto, uma vez escrito, a autoridade do autor já conta muito pouco. Em uma carta de 26 de agosto de 1888 a C. FUCHS, Nietzsche escreve: "um poeta, não é absolutamente, uma autoridade quanto ao significado de seu verso", ou ainda, como em *Gala Ciência*: "Me parece que esta seja quase a situação normal nos artistas fecundos - ninguém conhece tão mal um filho como seus pais. Isto vale também - para tomar um exemplo imponente, relativo ao mundo inteiro dos poetas e dos artistas gregos - a dizer: eles não "sabem" nunca aquilo que fazem (GC, 369)". A crítica da "autoria", parece então reincidir naquela ao subjetivismo, mediante a qual se realinha o caráter perspectivista de todo acontecimento: "Não se deve perguntar: "quem interpreta então?", o interpretar mesmo, como uma das formas da vontade de potência, tem existência como um afeto contido, não como um "ser", mas sim como um processo, um devir" (FP, 1885-1886, 2[151]).

Acreditamos ser tal tomada de posição quanto a esse conceito, não obstante o seu aparente desaparecimento nos textos posteriores do filósofo, que leva KOFMAN a afirmar sua permanência sob um outro nome:

... a vontade de potência substitui, então, o conceito operatório e estratégico de metáfora, do qual ela é a significação última: a atividade metafórica não é senão aquela da vontade de potência¹⁴.

Como dissemos, os nomes em Nietzsche são metáforas e não conceitos, para responderem ao caráter múltiplo do mundo a que dão forma. "Dioniso", "vontade de potência", "metáfora", "perspectiva", e outros, esta variedade de nomes para uma mesma realidade, afirma seu caráter metamorfoseante, sua irredutibilidade ao conceito, a insuficiência da definição. Tudo isto reafirma, também, como forma ajustada de interpretação, a interpretação criadora, que se afirma enquanto perspectiva. Deste ponto de vista, conceitos como os de "mundo" e "essência" podem ser considerados como textos escritos por uma determinada vontade de potência.

Assim, a vontade de potência se esquivava daqueles que insistem em tomá-la como uma vontade do ser, ou princípio ôntico, e aparece como correlato de um método de interpretação, como laço que une as diferentes formas de vida em sua diversidade, ou, como escreve KOFMAN, como unidade "que exprime a pluralidade ou menor diferenciação das relações de força"¹⁵.

Portanto, dizer mundo é dizer "vontade de potência", "Dioniso", "Metáfora". Nomes, todos eles, que reintroduzem o conceito na metáfora, recuperando, na linguagem, o caráter de devir daquilo que nomeia, em lugar da pretendida permanência do "ser". O que permanece não é algo de essencial àquilo que se nomeia, a realidade percebida, mas apenas nomes, que no entanto, são igualmente aparentes e mutáveis. Todos estes

¹⁴ KOFMAN, Sarah, *Op. cit.*, 121.

¹⁵ *Op. cit.*, p.136.

termos são apenas interpretações, apenas transportes ou transposições, enfim, são metáforas. Nomear, interpretar é promover deslocamentos das forças linguisticamente informes, sob o campo das formas discursivas.

A interpretação, no contexto de seu pensamento, é o espaço aberto ao jogo das perspectivas. O encontro com o texto, seja ele aquele do mundo, seja o escrito, consiste num questionamento recíproco, efetivado no embate das forças que dele e do intérprete emanam, responsáveis por um duplo efeito: a produção de novos *insights* - e novas interpretações. Nietzsche transvalora, assim, a atividade de interpretação, instaurando um encontro rico e inovador entre filologia e filosofia, que encontra sua efetividade na "arte de ler bem", na arte de "ruminar".

Diante de tal enraizamento da interpretação, da forma como concebe a produção do pensamento, uma questão poderia ainda surgir: o que leva a decidir, em meio à pluralidade de perspectivas, por uma interpretação?

3. Interpretação e avaliação.

... não há limites para as formas nas quais o mundo pode ser interpretado.

Eu espero, entretanto, que nós estejamos hoje longe da ridícula pretensão de decretar que nosso pequeno canto é o único de onde se tem o direito de ter uma perspectiva.
(Gala Ciência)

Qual interpretação?

Seríamos ingênuos se pensássemos que Nietzsche, ao afirmar que tudo é interpretação, estivesse querendo dizer que todas as interpretações têm igual valor. Temos que lembrar que o homem é criador de valores, é um avaliador, é, enfim, aquele que destrói e cria

novas tábuas. O mesmo ocorre com as interpretações, que se debateram com vistas a fazer prevalecer sua força de expressão, de ganhar espaço para sua ampliação.

Não devemos confundir pluralismo de interpretações com relativismo, assunto que abordaremos no próximo item. Veremos que Nietzsche não se omite em avaliar e que, em alguns casos, isso resulta em destruição de outras interpretações de mundo. Devemos ter sempre em mente que uma "gala ciência" e uma filosofia "além do bem e do mal" só acontecem no jogo sem fim do destruir e criar, na absolutização da provisoriedade e circunstancialidade de cada interpretação, de cada perspectiva, acrescentadas ou sobrepostas às perspectivas anteriores.

Estaria, então, reivindicando um valor universal para sua interpretação, tomando-a como a "correta", e desconsiderando as outras como "erradas"? Parece-nos que não, e é o que tentaremos aqui mostrar. Afinal, criticar uma interpretação, avaliá-la, não implica, necessariamente, em absolutizar a sua própria, mas, pelo contrário, em afirmar o caráter provisório de toda interpretação, ou seja, que são sempre e somente - interpretações!

GOLDMANN, em seu livro *Le Dieu Caché*, referindo-se aos múltiplos aspectos que a verdade comporta em Pascal, resume em uma frase, o que poderíamos dizer também do valor de qualquer interpretação em Nietzsche: "toda verdade só é válida com a condição de a ela se acrescentar a verdade contrária"¹⁶. Quanto a Nietzsche, poderíamos dizer que o valor de uma interpretação está em sua capacidade de permanecer aberta ao jogo das interpretações, e na sua admissão de que ela não é senão um ponto de vista, frente ao pluralismo interpretativo. E parece ser exatamente a indisposição a estes dois aspectos que ele critica nas interpretações com as quais se volta na construção de seu pensamento.

¹⁶ Apud MARTON, S., op.cit., p.196.

Inexistem horizontes eternos, diz em *Gala Ciência* (GC, 143); portanto são estranhas ao interpretado as interpretações que se pretendem definitivas. Ou seja, no plano da suposta pertença do *lógos* à *physis*, seria um contrasenso a idéia da permanência absoluta de uma interpretação nos quadros de um mundo em contínuo devir.

A pergunta pelo critério nos conduz para bem longe de julgos morais como aqueles que abrigam a qualificação de "certo" e "errado". Há um mundo infinito, e, portanto, uma infinidade de interpretações possíveis; mas não uma interpretação certa, como observa SCHRIFT: "nenhuma destas interpretações pode ser sustentada como "correta" para todas as perspectivas possíveis, e todos os fins possíveis"¹⁷, como, também, seria insensato querer prever quais outras interpretações existem, uma vez que o homem não tem como evitar ver o mundo unicamente sob sua perspectiva.

Nós não podemos ver senão com nossos olhos; é uma curiosidade sem esperança de sucesso procurar saber quais outras sortes de intelectos e perspectivas podem existir(...) (GC, 374).

No entanto, Nietzsche fala de "melhores" e "piores" interpretações, ao explicitar os vários modos de interpretação que encontramos na história da filosofia: a metafísica, a ética, a física, a religião, a razão... donde resulta que "fatos", "eventos", "significados", "verdades", "consciência", possuem também caráter interpretativo. Assim como os termos que emprega não passam, para ele, de nomes: Dioniso é um mito, o além-do-homem uma metáfora, e vontade de potência uma interpretação.

Qual é pois o critério para a avaliação?

Vale retomar o que já começamos a dizer: entre interpretações concorrentes, o julgamento toma como medida a capacidade de cada uma delas de não esgotar o jogo proliferador que configura o campo das interpretações, não restringindo a possibilidade de

¹⁷ SCHRIFT, A., *Nietzsche and the question of interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, Routledge, 1990, p. 185.

alternativas. Um modo de interpretação será, então, negativo, quando levar ao estreitamento da variedade de possíveis interpretações e à negação da vida, ou seja, se vida é vontade de potência, pluralidade de perspectivas, metáfora, enquanto conjunto aberto, qualquer interpretação que queira limitar a vida a uma única prerrogativa estará negando o que a constituiria como tal, ou seja, sua diversidade e dinamismo.

Em *Para Além do Bem e do Mal*, a preservação da(s) diferença(s) e a perspectiva aparecem como condições básicas a toda forma de vida: "certamente significou pôr a verdade de cabeça para baixo e negar a perspectiva - condição básica de toda vida -, falar do espírito e do bem como o fez Platão" (*PBM*, "Prólogo").

Parece-nos aí sugerida, como em outras passagens do autor, que a vida, a sua "saúde", seriam parâmetros aptos ao julgamento do valor de uma interpretação, como pensa também SCHRIFT, ao considerar a hostilidade à vida como critério, na medida em que restringe a multiplicação de perspectivas e o jogo proliferativo de interpretações.

Sob esta posição encontra-se o imperativo de se manter aberta a atividade de interpretação, de se pronunciar em favor de um pluralismo interpretativo. Deste modo, como na cosmologia de Anaximandro, no processo de geração e corrupção, o mesmo também acontece com a pluralidade de interpretações: a justiça repara a injustiça, ou seja, a interpretação "mais ajustada", repara a anterior "menos ajustada", afirmando a cada momento uma interpretação que se sobrepõe às demais, e a pluralidade de evocações e dimensões possíveis. Confere-se assim ao mundo da história e àquele da cultura o caráter apreendido como sendo aquele da natureza, e este os reinscreve em seu plano originário.

Do ponto de vista do conteúdo de uma interpretação, suspende-se, assim, o problema do "certo" e do "errado" mediante o caráter provisório de toda interpretação, pondo-se fim a qualquer dogmatismo.

Deve-se ainda escapar daquelas interpretações demasiado entusiasmadas, que igualmente cometem injustiças quanto ao texto, visto que quase sempre privilegiam certos aspectos em detrimento de outros, bem como daquelas que, pela rigidez da imposição de um sentido único, empobrecem a rica ambigüidade do texto.

Postula-se, então, não um critério rígido para o julgamento ou exercício de uma interpretação, mas uma responsabilidade em fazê-lo com rigor, com cautela, com delicadeza, mantendo o enigma, e não o destituindo completamente. Tal responsabilidade consistiria, acima de tudo, na habilidade para responder, de modo a manter-se ligada ao texto.

Quanto ao caráter objetivo dessas interpretações, ele não retoma o objeto da interpretação como uma "coisa-em-si" que se esconde sob um nome, que se busca representar o mais fielmente possível - o nome é tudo o que se tem de fato. Isto não faz sentido frente à afirmação do nosso autor de que toda interpretação será sempre uma imposição de sentido, uma distorção de algo apenas experimentado como caos, como transbordamento de forças.

Uma nova objetividade parece emergir, observa SCHRIFT, na medida em que Nietzsche "reconhece todo ser e conhecer como perspectivante, afirmando o valor de ver com mais e diferentes olhos"¹⁸. Ela consiste na nossa capacidade de associar o "domínio da multiplicação criativa de perspectivas", com uma atenção rigorosa com o texto que se interpreta.

¹⁸ *Ibidem*.

Com isto o caráter de apropriação é desvinculado da interpretação, na medida em que não há um "próprio". Sob o termo "próprio" está embutida toda uma dimensão moralizante, sob a forma de um juízo que se supõe preexistente, incidindo assim num prejulgado responsável pelo falseamento que dá origem a toda identidade, a todo "próprio". É bom lembrar que "próprio" sugere a idéia de adequação, de conformidade - "modo próprio de vestir", "não é próprio da gente deste lugar", etc - que contrasta com o caráter intempestivo, não-apropriado, com o qual o próprio Nietzsche identifica seu pensamento numa contraposição com a tradição. Não obstante sejam impróprias as suas interpretações frente aos padrões aceitos de propriedade, elas podem pelo menos se ajustarem nos textos examinados.

Substituindo o verbo "apropriar" - tornar próprio - por "ajustar", a avaliação escapa ao convencionalismo e moralismo inerentes à idéia de adequação, e da própria noção de posse, dissonantes da idéia do pluralismo interpretativo.

4. Interpretação e Perspectivismo.

Quando os pintores renascentistas descobrem a perspectiva, experimentam o descortinar-se de um novo mundo, deixando para trás a noção de um mundo fechado, imóvel, limitado por um sentido universal e único. O campo visual ganha amplitude e profundidade, mediante um olhar localizado, um determinado ponto de vista. A arte se torna um grande laboratório onde o artista, movido por um espírito "científico", realiza seus experimentos, esboça linhas, buscando não tanto representar de forma bela e perfeita, mas inventar. A dimensão do processo de criação recebe uma atenção nunca antes tida: o artista não busca apresentar de uma única vez o traço definitivo, abandonando todo erro; ele agora faz questão de deixar todas as tentativas, todas as linhas, dando assim idéia de como se dá o processo mesmo de criação. O esboço, observa GOMBRICH, "não é mais a

preparação para uma obra específica, mas faz parte de um processo que flui sem parar na mente do artista; em vez de paralisar o fluxo da imaginação, ele o mantém ativo"¹⁹.

Podemos perceber tal sentimento, por parte do artista, nas palavras de DA VINCI, nos

Precetti:

O mestre que demonstrasse ser capaz de guardar em sua mente todas as formas e efeitos da Natureza dar-me-ia a impressão de alguém agraciado por muita ignorância, uma vez que esses efeitos são infinitos e que a capacidade de nossa memória é insuficiente para retê-los²⁰.

DA VINCI evoca aqui uma certa consciência do caráter fluido e indeterminável da natureza, e manifesta a possibilidade de se trabalhar a forma não apenas como uma representação de uma natureza acabada e perfeita, mas como uma possibilidade, dentre tantas, de fazê-lo, sabendo-o sempre como *um* olhar. É neste sentido que o esboço ganhará destaque, enquanto registro de uma inspiração, ao mesmo tempo que ocasião e fonte para novas inspirações. Face a estas inspirações, o artista entra em cena, não como um "retratista", mas como um inventor, que persiste na criação de imagens, que receberão nomes diferentes segundo o contexto a que devem servir. Entretanto, tais imagens longe estão de parecerem reais, além do que, como diz GOMBRICH, por mais limitado que seja nosso olhar, veremos sempre que o registrado na pintura, na superfície da tela, é ainda diferente do que o inspirou²¹.

A que responde esta incursão na pintura renascentista? O que nos interessa e chama atenção é perceber como se dá a descoberta da "perspectiva", no campo da pintura, e como em tal experiência estão implicados a questão da distância entre a criação artística

¹⁹ GOMBRICH, E. H., "O método de Leonardo para esboçar composições", in *Norma e Forma*. São Paulo, Martins Fontes, 1990, p. 9.

²⁰ *Apud* GOMBRICH, E. H., *op.cit.*, p.81.

²¹ "Nem toda a ciência da pintura pode fazer uma certa imagem "parecer real", pois, com nossa visão binocular, sempre perceberemos a diferença entre uma superfície plana e uma coisa arredondada.", *op.cit.*, p.81.

e a realidade que ela expressa, bem como o inacabamento e imprecisão da obra diante de uma natureza indeterminável.

Não obstante as diferenças que poderíamos mencionar, nossa curiosidade recai sobre os pontos que aproximam a "reviravolta" que provoca na pintura a descoberta da perspectiva e aquela que acontece na filosofia com o perspectivismo, que aqui analisamos em Nietzsche. A fluidez da forma, a indeterminação da natureza, a insuficiência da "ciência" na arte de "representá-la", todos estes elementos de alguma forma reaparecem em Nietzsche em sua reflexão sobre a atividade criadora da filosofia, que se desenvolve na interpretação.

Da perspectiva renascentista encontramos uma ressonância significativa, consciente ou não, no perspectivismo nietzscheano. No duplo efeito apontado por Leonardo quanto ao esboço (registro de uma inspiração e ocasião para novas inspirações), lembramo-nos daquele apontado por uma interpretação "ajustada", em sua capacidade de ser ao mesmo tempo um registro provisório de uma experiência e um horizonte aberto a outras interpretações. Tanto a interpretação como o esboço consistem num amontoado de linhas e sentidos que se entrecruzam num plano, fazendo emergir uma forma. É neste ponto que o caráter novo do esboço, para os pintores da Renascença, como também a novidade da interpretação em Nietzsche, apontam para o perspectivismo.

Cabe, então, estabelecer a relação entre interpretação e perspectivismo. Esta relação pode parecer redundante diante de tudo o que acabamos de dizer. No entanto, ela guarda, ao se apresentar assim, o caráter fundamental da filosofia de Nietzsche, o caráter trágico que emana da sua absolutização do provisório, e que incidirá, entre outras coisas, no plano dos valores, e, portanto, no viés da crítica nietzscheana, em todos os campos pelos quais transita a atividade criadora, na história e na cultura. Nietzsche não

postula apenas uma "arte da interpretação", mas uma abertura à pluralidade de interpretações, donde todo o plano da criação de valores aparece transvalorado. Perspectivismo refere-se, então, ao caráter plural da interpretação, ou como diz SCHRIFT, ao "pluralismo interpretativo".

Nos quadros de um pluralismo interpretativo, conhecer é relacionar, ou correlacionar, as várias interpretações em jogo, exercendo assim uma regência sobre elas, e uma série de avaliações. Mais do que relacionar coisas, Nietzsche afirma que conhecer é entrar em relação com algo, pois, como tudo o mais, também o homem está inserido no fluxo interminável das relações de forças, que permelam toda existência:

Conhecer significa "colocar-se em uma condição com respeito a alguma coisa": sentir-se, condicionados por alguma coisa, e entre nós... é, portanto, em todos os casos um estabelecer, designar, tornar-se informado das condições (NÃO um aprofundar os seres, as coisas, os "em si") (FP: 1885-1886, 2[154]).

O caráter perspectivista reúne em si estas duas características: por um lado, a necessidade de explicitar e dar curso à relação entre as diferentes interpretações, ao que Nietzsche chama "conhecimento", e, por outro lado, embora aí implicado, o caráter relacional que estabelece a possibilidade de todo interpretar.

O perspectivismo diz respeito, ainda, à não exclusividade humana do interpretar, ou seja, a interpretação é uma atividade própria a toda forma de vida. Porém, o problema do valor da interpretação só se coloca para esta interpretação *sul generis* que é a atividade discursiva humana. Segundo Nietzsche, todas as formas de vida interpretam, e este movimento não é outro que aquele que visa à expansão, o crescimento. "Toda existência", comenta MARTON, "é interpretativa. As interpretações expressam certas relações de forças, ou melhor, forças que se relacionam de certa maneira"²².

²² MARTON, S., op. cit., p.210.

SCHRIFT identifica como sendo dois os princípios que guiam o pluralismo interpretativo. O primeiro diz que tudo é interpretação, o que equivale a dizer que nada excede ou escapa ao âmbito da atividade interpretativa. Se há algo que possa ser considerado universal em Nietzsche, é a máxima que diz: "tudo é interpretação". Quanto a este primeiro princípio SCHRIFT afirma o seguinte: "(...) não existem objetos privilegiados que possam escapar ao campo da atividade interpretativa, e que não há nada que possa levar o processo de interpretação a um acabamento"²³.

Quanto à própria interpretação nietzscheana, alguém poderia objetar que ela seja falsa e, portanto, toda esta abordagem não teria valor ou relevância alguma para a reflexão gnosiológica. Tal objeção, entretanto, se volta contra si mesma, pois como bem observa SCHRIFT :

acusar suas interpretações de não serem "verdadeiras" é simplesmente acusá-las de serem precisamente aquilo que ele reivindica que elas sejam - interpretações, e não "verdades", "fatos", ou qualquer outra coisa que simule ser uma representação não ambígua da realidade²⁴.

O segundo destes princípios reivindica a proliferação de perspectivas interpretativas, fundando uma relação de implicação entre multiplicação das perspectivas e a proliferação de interpretações, onde a primeira concorre para a segunda e vice-versa. Isto é, quanto mais pontos de vista, ou seja, perspectivas, forem acrescentados ao que deve ser interpretado, mais doações de sentidos e interpretações terão lugar.

Abrem-se assim sempre novos horizontes a novas interpretações e, conseqüentemente, abre-se caminho para que as diferenças individuais sejam contempladas. Além do mais, evita-se uma conclusão apressada e inadequada, na medida em que se experimenta a criação ativa de interpretações em meio à variedade de perspectivas, preservando a rica

²³ SCHRIFT, A., *Nietzsche and the question of interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York, Routledge, 1990, p. 182.

²⁴ SCHRIFT, A., *Op. cit.*, p.183.

ambigüidade e a pluridimensionalidade do mundo, e o caráter trágico de todo filosofar que acontece em meio à tensão do jogo de interpretações.

Nesse jogo, se faz necessária, e igualmente desejável, a postura do experimentador. Ela é necessária, uma vez que se enriquece o texto/mundo, e desejável, porque se evita a estagnação e afirma-se a cumplicidade das individualidades na criação de sentido, ou seja, a expressão das diferenças entre pontos de vista, no tempo e no espaço, na criação de sentidos.

O jogo de interpretações, assim constituído, dá expressão ao que chamará NATOLI de uma "dialética dos pontos de vista"²⁵, que não se consuma, que não suporta pacificação, porque é, de fato, um alternar-se, um suceder-se dinâmico de enfrentamentos, de interpretações que desejam se expandir. É, segundo o mesmo autor, o "conflito das interpretações", que nomeia como forma peculiar de dialética, que tem como produto o sentido, e nele implicado o mundo, que aí subsiste numa espécie de economia do sentido. Este "conflito", ao qual se refere NATOLI enquanto conflito de significados, é que levou Nietzsche a forjar sua "genealogia" como método que, tendo como objeto a interpretação do vir-a-ser das coisas, possibilita entrever, em meio ao jogo das interpretações, quais forças estão aí em atuação, e quais são vitoriosas em cada momento.

O método genealógico se coaduna, assim, com o perspectivismo, ao mesmo tempo em que o afirma. Com ele se vê frustrada a pretensão de uma interpretação "correta", ou de uma "verdade". Através da genealogia torna-se possível estabelecer um julgamento da multiplicidade de interpretações ocasionadas pelo perspectivismo.

O reconhecimento aí implícito impossibilita qualquer interpretação dogmática, e dissolve o dilema explícito da hermenêutica polarizado pela contraposição "dogmatismo /

²⁵ NATOLI, Salvatore, *Ermeneutica e Genealogia. Nietzsche, Heidegger, Foucault*. Roma, Feltrinelli, 1988, p.66.

relativismo". O dogmatismo se vê rejeitado pelo pluralismo interpretativo, em decorrência da exigência de utilização de uma multiplicidade de perspectivas e proliferação de interpretações concorrentes, impossibilitando, com isto, a existência de uma interpretação correta, ou de uma verdade. A "correção" de uma interpretação reside exatamente na inexistência de interpretações "corretas". Um bom exemplo desta dissolução, encontra-se no aforismo mencionado no capítulo primeiro, intitulado: "Como o 'mundo verdadeiro' acabou por se tornar uma fábula". Ao desconstruir a relação binária (ou / ou) que tradicionalmente animou tal dilema e introduziu as dicotomias "clássicas" da metafísica, Nietzsche explicita seu caráter ilusório, e a validade crítica do dilema fica anulada.

SCHRIFT comenta esse aforismo:

Nós abolimos o mundo aparente porque ele veio a ser definido como "aparente" somente em termos da sua oposição ao mundo "verdadeiro". Sem o "mundo verdadeiro" para servir como padrão, a designação "aparente" torna-se sem sentido²⁶.

Tal supressão encontramos, também, no já mencionado aforismo 109 de *Gala Ciência*: "se sabeis que não existem fins, sabeis também que não existe acaso, porque somente junto a um mundo de fins a palavra "acaso" tem um sentido."

Dissolvido o risco do dogmatismo, resta ainda aquele do relativismo, que concorreria a identificar com uma espécie de nominalismo o pensamento de nosso autor. É sob o mesmo influxo, já acima comentado, que se elimina a possibilidade do pluralismo nietzscheano ser tomado como relativista. O relativismo só é um problema de fato, por comparação a um juízo padronizado, dogmático. Desfeito o risco de um dogmatismo, vê-se desfeito aquele do relativismo, que, fora deste contexto, perde sua força crítica. Se por um lado, nos quadros do perspectivismo nietzscheano, o pluralismo interpretativo se traduz numa espécie de "jogo criativo", onde se evita colocar um termo final ao processo,

²⁶ SCHRIFT, A., *Op. cit.*, p.185.

por outro, ele se recusa veementemente a considerar toda e qualquer interpretação como meritória. No caso de Nietzsche, observa SCHRIFT, ocorre uma “substituição dos critérios de verdade e falsidade”, por aqueles de “estilos de interpretação”²⁷. Aquilo a que chama SCHRIFT de “estilos de interpretação”, podemos encontrar em Nietzsche a partir da distinção que realiza em *Gala Ciência*, por ocasião de uma reflexão sobre o romantismo, entre aquilo que sugere o “empobrecimento da vida”, e aquilo que advém de uma “superabundância de vida”. Vejamos o que aí está escrito:

Toda arte, toda filosofia, podem ser considerados como remédio para a vida, coadjuvantes do crescimento ou bálsamo para os combates: postulam sempre sofrimento e sofredores. Mas estes últimos são de dois tipos: para uns o sofrimento provém de uma *superabundância de vida*; reclamam uma arte dionisiaca, e querem, concreta ou abstrata, uma visão trágica da vida; outros sofrem, ao contrário, de um *empobrecimento desta vida*; demandam à arte e ao conhecimento o repouso, o silêncio, o mar de óleo, o esquecimento de si, ou, no outro polo, a embriaguez, os frenesis, a perturbação e a loucura (GC, 370).

O mesmo nos parece ser possível dizer quanto às interpretações - e daí decorre o “critério” nietzscheano: existem interpretações saudáveis e interpretações decadentes. As interpretações saudáveis são aquelas justificáveis porque, nas palavras de SCHRIFT, “acentuam o impulso criativo e procriativo da vida”, enquanto as decadentes são ilegítimas porque empobrecem a vontade de potência.

Com tal critério, que aliás pode ser aplicado à toda a extensão do saber filosófico, Nietzsche procura evitar o dilema hermenêutico sitiado pela necessidade de se escolher entre dogmatismo e relativismo. Isto porque saúde e/ou intensificação da vida não são situações estanques, mas circunstanciais e variáveis. Ainda em *Gala Ciência* ele escreve: “Pois em si não existe saúde, e todos os ensaios que se fez para dar este nome a alguma coisa foram miseravelmente abortados” (GC, 120).

²⁷ *Ibidem*, p. 185.

Nos marcos de seu pluralismo interpretativo, proliferam-se as interpretações aceitáveis em detrimento da atitude dogmática que apregoa uma única interpretação válida, e é mantido um "padrão" que, permitindo a distinção entre interpretações "melhores" e "piores", evita que se precipite num relativismo que nivelaria, em termos de valor, o conjunto das interpretações possíveis.

É preciso dizer ainda que, no jogo criativo instaurado pelo pluralismo interpretativo, distinguir as interpretações como "saudáveis" ou "decadentes", não introduz, necessariamente, uma nova dicotomia ("saúde" e "doença", ou "superabundância" e "empobrecimento"). Cada um destes adjetivos constitui-se em um polo de um único movimento que é aquele da vontade de potência. Enquanto as oposições clássicas enfocam opostos absolutos como "verdade" e "mentira", "essência" e "aparência", a oposição que subsiste em Nietzsche tem um caráter diferente. Nas palavras de SCHRIFT:

...a oposição de Nietzsche (afirmação e negação da vida) é expressa em termos dos limites normativos de um *continuum* de terminais abertos da vontade de potência que apenas admite "graus de gradação" (GC, 112). Nós só podemos nos mover para mais perto ou para mais longe da saúde ou da vitalização. Nós não podemos atingir a saúde *absolutamente*²⁸.

A ênfase recai, portanto, não num dos polos, mas no trânsito permanente entre eles, no processo de se mover na direção de uma meta, em lugar de um ponto final, e não em atingi-la plenamente. Em lugar, portanto, da escolha entre uma e outra asserção, é no lugar mesmo da não escolha, ou da escolha do jogo entre essas duas alternativas, que o pluralismo interpretativo, tomando-as como limites que se interligam, deixará que o jogo das interpretações se efetive. E tais limites não são outros que aqueles, como os nomeia SCHRIFT²⁹, do "rigor metodológico" e da "apreensão criativa".

²⁷ *Ibidem*, p. 187.

²⁹ *Ibidem*, p. 188.

Nesta concepção podemos ver contemplada a interpretação nietzscheana do mundo como campo de forças: no movimento de expansão das forças, em cada uma das suas circunstâncias, haverá uma interpretação que predominará sobre as outras. E a duração desta será dada pela intensidade de energia acumulada por uma força em relação às demais.

Devido a todas essas considerações, chega-se à conclusão de que o que autoriza uma dada perspectiva deve ser decidido na prática, não num "pragmatismo" como o dos sofistas, ou em sua acepção transcendental (Appel e outros), mas num campo que não é nem unicamente prático, nem unicamente teórico, isto é, aquele que gravita em torno ao confronto das forças e valores das interpretações que tornou possível.

O campo das interpretações, enquanto espaço lingüístico, se torna assim um espaço marcado pela atividade de nomeação, ou interpretação - cada nomeação supõe já uma interpretação -, no nível do produto "final", e uma atividade de exercício do poder, uma vez que no jogo de interpretações, no confronto de perspectivas que se entrecrocaram, o que temos, de fato, é um jogo de forças no qual cada força, para sua expansão, exerce domínio, poder, sobre as outras. "Nomear e dominar" poderia bem ser o outro nome para a "vontade de potência" enquanto acontecimento lingüístico. Sendo assim, toda atividade do homem na produção de cultura, de história, de saber, enfim, tem sua gênese numa atividade plasmadora do homem, que visa dar formas, estabelecer os contornos para a sua experiência da vontade de potência, ou melhor, é através desta atividade que se experimenta, também ele, vontade de potência.

Se Nietzsche vincula a atividade filosófica à plasmação de formas, através da linguagem, temos de considerar também a escrita, ou o texto, como o produto último deste processo.

Como inova então ele, no campo do tecido literário filosófico, na escritura, ao apresentar o mundo experimentado como vontade de potência?

5. Interpretação e texto.

Limitar-nos-emos aqui a indicar alguns aspectos do pensamento nietzscheano relativos à forma mesma que resulta da *póiesis* filosófica, e que acreditamos contribuir, muito embora Nietzsche não o tenha feito sistematicamente. Diga-se, de passagem, que frente à escassez de obras que no campo da literatura filosófica se aliveram ao problema do texto filosófico enquanto articulação de forma e pensamento, encontramos limitados na realização de uma abordagem mais extensa e discutida da questão. Dos estudos consultados a respeito, a maioria se ocupa em estabelecer a relação entre forma e escrita, enquanto que a associação da forma com o *étlios* do pensamento deixa a desejar. Conhecendo a importância da questão da compreensão da filosofia de nosso autor, e deparando com o limite mencionado, tentaremos estabelecer, por nossa própria conta, uma reflexão a respeito. Para tanto, tentaremos alinhar, em nosso texto, algumas das principais referências que encontramos no texto do autor, e em alguns de seus intérpretes, quanto à roupagem de que se reveste, em sua obra, o texto filosófico.

O pensamento e o texto se encontram totalmente implicados na sua forma de conceber o mundo e o discurso sobre ele, isto é, forma e conteúdo são de todo inseparáveis. Sua nova maneira de conceber o discurso filosófico acontece não apenas nos temas que são objeto de sua interpretação criadora, mas também na forma como o faz e, finalmente, no estilo com o qual apresenta seu pensamento.

Fica clara em seus textos sua recusa dos gêneros tradicionais da escrita filosófica, e por várias vezes ataca frontalmente o caráter sistemático que permanece vitorioso dentre as

formas de racionalidade filosófica. Toda a obra de Nietzsche pode mesmo ser vista como uma crítica a este modo tradicional de se comunicar uma reflexão filosófica. Para ele tal modo parece interromper o fluxo mundo-pensamento, o qual considera vital dentro de seu projeto de conduzir a filosofia para além do bem e do mal.

Poderíamos dizer, referindo-nos à sua obra, que ela possui um caráter visceral, e que se constrói gestualmente, delineando uma multiplicidade de gestos arriscados. Estes gestos expressariam todo um estado em convulsão, buscando expressividade sob a forma textual. Em *Ecce Homo*, falando de sua arte do estilo, ele diz:

Comunicar um estado, uma tensão interior, uma emoção por signos - e compreender o modo de andar destes signos -, eis aí o sentido de toda espécie de estilo. (...) É bom todo estilo que comunica verdadeiramente um estado interior, que não se engana sobre o modo de ser dos signos, sobre os gestos (EH, "Porque escrevo tão bons livros", 4).

Já vimos como se desenvolve, e em que pontos incide, a crítica nietzscheana à tradição filosófica. No que tange ao texto por ela composto, ou à linguagem conceitual de que se serve, Nietzsche os considera inadequados para exprimir a "realidade" do mundo como vontade de potência. A linguagem filosófica da tradição, principalmente em seus principais expoentes, teve como método a cristalização, a petrificação, e a conseqüente suspensão do caráter dançante e metamorfoseante do mundo em seu ritmo e música.

Diante deste sentimento, Nietzsche ousará um novo tipo de discurso filosófico, que mesmo admitindo a sua impossibilidade de explicar o mundo, não obstante, pelo menos não fecha seus olhos ao seu caráter dinâmico e plural. E se ele o pode fazer, é porque de algum modo já o experimentou um dia. De fato, este tipo de discurso se aproxima do *Jógos* filosófico que encontramos nas tentativas pré-socráticas de interpretação do mundo, ou ainda no caráter ensaístico com o qual Montaigne deixa verter seu pensamento, ou mesmo nos *Pensées* de Pascal, em sua decidida contraposição ao cartesianismo.

Encontramos em seus textos, de modo especial em seus primeiros textos, um "amontoadado" de referências a estes filósofos, e particularmente aos pré-socráticos, no que tange ao estilo. No *Livro do Filósofo*, diz que "a filosofia pouco demonstrada de Heráclito tem um valor de arte superior a todas as proposições de Aristóteles" (LF, I, 61). É com radicalidade que se irrompe aqui contra o caráter sistemático do *corpus* aristotélico, questionando, parece-nos, exatamente a sua pouca abertura a um pluralismo interpretativo. De fato (e talvez seja este o principal motivo de Nietzsche contrapor Heráclito a Aristóteles), encontramos nos textos de Aristóteles um certo tratamento dos filósofos pré-socráticos³⁰ como se estes fossem apenas errantes pensadores, ou crianças que apenas começaram a engatinhar, e ainda não filósofos.

Não queremos nos deter aqui na intenção ou mérito de seu juízo, mas tal comentário nos remete àquele que, em alguns momentos, se fez do pensamento de Nietzsche, em virtude mesmo do estilo de seu texto, qualificando-o como um "crime odiando contra a razão", quando não de "desrazão", ou "irracionalidade".

Afastando-nos dos preconceitos deste tipo de leitura que faz, quando muito, esvaziar a riqueza de um texto e pensamento em sua novidade, é necessário exercitar os olhos para enxergar que a filosofia nietzscheana, como a tradição mito-poética que precede o surgimento da filosofia, contém um *lógos* "escondido", que lhe estrutura e fornece a trama do discurso.

No pensamento de Nietzsche *lógos* e *poésis* se articulam como atividade de interpretação, configurando, como vimos, o caráter artístico de sua filosofia. Para tanto é que apagará a idéia de uma oposição entre metáfora e conceito, apontando que o que

³⁰ Aristóteles, *Metafísica*, Livro 1, IV: "Estes filósofos, dizemos, alcançaram até aqui duas das causas que nós distinguimos na *Physica*, a saber, a matéria e o princípio do movimento; somente o fizeram de uma maneira vaga e obscura, como nós combatemos se conduzem os soldados mal treinados, que se lançam de todos os lados e levam frequentemente golpes certos, sem que a ciência esteja aí para nada: do mesmo modo, estes filósofos não sabem o que dizem".

temos aí, de fato, é apenas uma diferença de graus, isto é, quanto mais nos aproximamos do conceito, menos o mundo e as coisas se mostram em seu pluralismo de perspectivas. Com a metáfora e o caráter metafórico de seu texto, Nietzsche reinscreve a filosofia na esfera poética, resgatando, igualmente, o dinamismo da produção dos conceitos. A este respeito comenta KOFMAN:

(...) inaugura um tipo de filosofia que usa deliberadamente de metáforas, sob risco de ser confundida com a poesia. Confusão que não seria, para Nietzsche, inoportuna: a oposição da filosofia e da poesia provêm do pensamento metafísico; ela repousa sobre a separação fictícia do real e do imaginário, sobre aquela não menos fictícia das "faculdades"³¹.

A filosofia assim exercida torna-se, como já fora um dia, uma forma de poesia, onde se dá um reencontro da língua com sua expressão mais natural, como diz em *Ecce Homo*, na sua forma a "mais justa, a mais simples, a mais direta" (*EH*, III).

Nietzsche reverte, também a este fim, o próprio sentido da metáfora, como usualmente foi utilizado. Ela não deve aqui ser compreendida como uma figura de linguagem, como um tropo, mas como criação do "poeta" para dar forma à expressividade experimentada no mundo. Se em Aristóteles temos a primazia do conceito em relação à metáfora³², sendo esta definida como transporte entre conceitos, de um lugar próprio a um lugar figurado, em Nietzsche tal definição será recusada, por repousar sobre uma divisão do mundo em gêneros e espécies bem definidos, que corresponderiam às essências, e que, para ele são "metáforas".

Nietzsche faz da metáfora, observa KOFMAN, uma "noção operatória fundamental"³³ em seus primeiros textos. Entretanto, nos textos posteriores, substituirá esta noção ora por "texto", ora por "interpretação", e ela será compreendida sob o nome de "vontade de potência", como noção simbólica da força artística de interpretação.

³¹ KOFMAN, Sarah, *Op. Cit.*, p. 30-31.

³² Aristóteles, *Poética*, 1457b: μεταφορά δ βασιν ονοματος αλλοτριου επιφορα "e a metáfora é o que leva de um nome a outro".

³³ KOFMAN, Sarah, *Op. cit.*, p.29.

Com o recurso à metáforização do texto, Nietzsche, de certa forma, denuncia uma certa angústia como aquela que encontramos na desconfiança de Platão quanto à palavra escrita. Também experimentará a limitação da língua escrita em seu poder de expressão, pelo menos no modo como a tradição o desenvolveu, não tanto para dar conta da inteligibilidade da idéia, mas do conteúdo emotivo que emerge de sua experiência do mundo. É tal sentimento que o constrangerá a criar uma nova forma de escrever, que, segundo ele mesmo diz em *Crepúsculo dos Ídolos*, "deve ser aprendida como é aprendido o dançar", concluindo que é preciso saber dançar com a caneta como se dança com os pés³⁴.

Nietzsche quer imprimir no texto a marca dionisíaca do mundo, quer instaurar a abertura, a multiplicidade de interpretações e perspectivas, quer resgatar nele o "sentido da terra", extirpando dele todo elemento sagrado, absoluto, eterno, ao mesmo tempo que faz emanar de sua trama a vontade de potência. O "sentido da terra", na cunhagem de seu texto, ganhará então uma forma, criada pela atividade artística. A arte repousa sobre a natureza humanizada, e sua atividade consiste, como vimos, num trabalho de transpor as forças do mundo que nele se manifestam, naquela forma que a natureza nele se diferencia, que é a linguagem, em um conjunto de formas. Nesta atividade a metáfora terá como função expressar as relações de força, e não os objetos.

Nietzsche suspende, com isto, a oposição entre metáfora e conceito, uma vez que este último é apenas um condensamento de metáforas cristalizadas, que se esvaziaram de seu sentido múltiplo.

³⁴ Cf. "O que os alemães estão perdendo", 7: "Não se pode descontinuar, com efeito, da educação aristocrática o bailar em todas as suas formas, o saber bailar com os pés, com os conceitos, com as palavras; tenho de dizer ainda que também tem que saber bailar com a caneta, - que tem que aprender a escrever."

O texto, então, como articulação de conceitos, é no fundo uma articulação de metáforas. Sendo assim, ocupar-se do texto, deste modo compreendido, impõe como exigência uma nova escritura filosófica, um novo estilo, que seja capaz de escapar à rigidez do conceito mediante a multiplicação das metáforas, que ela levará às últimas conseqüências. É por isso que experimentamos às vezes em seu texto uma aparente ambigüidade, decorrente da oscilação entre diversas palavras empregadas, ao longo do texto, para nomear uma mesma experiência ou acontecimento. Longe de ser contraditória, tal ocorrência denota uma proximidade do texto escrito, do texto/mundo que foi interpretado, que em sua variabilidade escapa sempre à nomeação, levando-nos a tentar ou experimentar continuamente novos nomes. Temos que lembrar que neste exercício reside, no plano da linguagem, o acontecimento do eterno retorno, como um eterno voltar do criador sobre o mundo, em busca de retratá-lo em suas sempre novas expressões. O que é de fato eterno é este movimento de retorno ao texto/mundo, à pluralidade de perspectivas implicadas na arte da interpretação.

O texto não visa, portanto, uma objetividade do discurso, mas através da multiplicação das metáforas, visa afirmar o seu caráter dionisíaco, em sua complexidade irreduzível às categorias que o pensamento racional traçou para conformá-lo. Em última instância, é afirmação da vida naquilo que ela é - vontade de potência.

O uso da metáfora promove ainda uma transvaloração da escritura, fazendo com que ela faça justiça à diversidade de perspectivas e à(s) diferença(s), escapando à fixação de uma perspectiva como única e à conseqüente suspensão do dever.

Além do recurso à metáfora, ou à multiplicação das metáforas, o texto nietzscheano apresenta ainda uma outra característica, igualmente importante e consonante às suas concepções: a escritura aforismática. A forma aforismática é a escritura mesma da força

artística que põe e impõe formas, sempre novas e numerosas, ao pensamento em devir. MONTCRIOL, G.³⁵, a chama de “discours de l’*éclat*”, e a caracteriza num triplo sentido: como “discurso estilhaçado”, que reenvia ao mundo como heterogeneidade aberta, “irreduzível à transparência do conceito”, “rebelde à totalização”, e à “uma concepção paralela de sujeito do conhecimento como superfície aberta de perspectivas, campo de interpretações plurais”³⁶; como “discurso guerreiro”, ou seja aquele que “faz um relâmpago”; como “discurso afirmador”, que respeita as diferenças, e quer transmitir o movimento, “destruindo as figuras do poder e da possessão sedentária”. Nesta perspectiva, longe de ser um modo arbitrário de expressão de uma “subjetividade fantasista”, ele constitui-se na forma necessária pela qual se manifesta o mundo em sua disseminação ilimitada, em seu caráter dionisíaco.

A escrita aforismática aparece, assim, como a escritura do corpo, como expressão da vida, como discurso que dá conta não de um ponto de partida ou de chegada, mas da metamorfose, dos estados diversos das coisas, de sua pluralidade finita mas irreduzível ao conceito e ao sistema. Finito e eterno o mundo, finita, porém plural, dinâmica, sua escritura. Não havendo nada que não seja vontade de potência, e sendo o mundo circunscrito pelo nada, ele é, como dissemos em nosso segundo capítulo, finito, como também as suas forças e suas possíveis correlações. Entretanto, em cada uma delas, temos a presença do mundo como um todo. Da mesma forma podemos nos referir ao aforismo: embora finito em extensão e nos elementos que o configuram, por ser expressão do mundo traz em si não apenas um aspecto do mundo - embora possa ser limitado a um tema preciso - mas o mundo como um todo. Ele corresponde a uma unidade aberta do mundo e da obra na qual ele se diz de diferentes modos.

³⁵ “Le Discours Nomade de Pascal et de Nietzsche”, in *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, n.1, janvier/mars, 1982, p. 3-27.

³⁶ *ibidem*, p. 4.

Por sua concisão e fulgor, o aforismo traduz no terreno da palavra a forma trágica, o caráter agonístico do mundo. Ele não exprime uma reflexão fria, clara e distinta de uma razão pura e soberana ao mundo, mas o *páthos* de uma experiência, uma tentativa.

Da estrutura aforismática se encontra ausente o "imperialismo" tão próprio aos discursos de autoridade, aos argumentos de poder, às construções sistemáticas que pretendem ter a última palavra. Ela recusa o fechamento, e o dobrar-se sobre si mesma. Pelo contrário, permite deslocamentos, deixa aparecer às metamorfoses. Sobre o discurso aforismático de Nietzsche, escreve MONTCRIOL:

O discurso aforismático de Nietzsche deve ser pensado como discurso ateu, que pratica em seu desenvolvimento um esquecimento ativo de seu próprio passado, procedendo à sua auto-destruição no movimento mesmo de sua produção; ele não deve evocar nem a linha direita, por mais estreita que seja ela, nem o círculo, por mais complicado que seja, mas o labirinto aberto e descentrado; a coerência monocentrada dos discursos sistemáticos se substitui com o "caos-errância"³⁷ do discurso aforismático, circulação dionisíaca através de fragmentos dispersos; a obra reenvia exteriormente de uma fragmento a outro, sem privilegiar regiões, sem engendrar centros de poder, reino sem capital e sem fronteira³⁸.

É deste modo que se distancia da "sériosidade" e "sobriedade" metafísicas; opondo-lhes um discurso vivo, alegre, dançante, colorido e dinâmico. Nas palavras de MONTCRIOL, "ele prefere o elemento erótico do claro-escuro ao desvelamento da nudez e se interdita a separação dualista entre forma e conteúdo"³⁹. Nesta perspectiva, o discurso se faz arte, revertendo os sentidos convencionais de arte e discurso. O artista, ou o filósofo-artista, é aquele que diz ser "conteúdo" o que os não artistas chamam de "forma". O aforismo constitui-se assim, numa espécie de verbo explosivo, como lampejos do mundo que ganham expressividade no pensamento e no texto.

Tal forma de escritura sugerirá, também, uma nova classe de leitores, capazes da arte da rinação a que se refere Nietzsche no final do "Prólogo" à *Genealogia da Moral*. Como

³⁷ As aspas são nossas. O termo criado pelo autor é, em francês, "chao-errance".

³⁸ *Op. cit.*, p.17-18.

³⁹ *Idem*, p. 19.

a metáfora, o aforismo se dirige a leitores "nobres", dirá Nietzsche, que sejam capazes de respirar o ar rarefeito dos altos cumes, uma vez que entende o aforismo como um caminho que vai de cume em cume, para o qual diz ser necessário que se tenha "longas pernas", e altivez. O aforismo supõe uma arte de interpretação rigorosa, para sua compreensão, e uma arte da escrita, para sua fabricação, capaz de retratar o mundo não em sua essência, mas em sua pluralidade, em sua complexidade, sem querer esgotá-lo no texto. Ele é capaz de seduzir os espíritos lígelros e "superficiais", mas somente é digerido com a ajuda de uma longa e lenta arte de ruminação. É assim um obstáculo aos amantes dos atalhos, dos caminhos fáceis e curtos, aos leitores apressados e preguiçosos, e supõe uma leitura ativa, capaz de se posicionar como co-criadora das formas que aí estão sendo produzidas. No "Prólogo" à *Genealogia da Moral* diz Nietzsche:

A forma aforismática de meus escritos oferece uma certa dificuldade, que vem do fato de que hoje não se toma esta forma bastante a sério. Um aforismo cuja fonte e a cunhagem são o que devem ser, não está ainda "decifrado" só porque alguém o leu; se precisa aí de muito, pois a interpretação não faz, então, senão começar, e existe uma arte da interpretação (*GM*, "Prólogo", 8).

Nietzsche marca assim uma diferença radical em relação à tradição da escrita filosófica, que se pretende clara e evidente, e suficientemente demonstrada e argumentada. O argumento que nos parece válido para o autor é o imperativo da brevidade⁴⁰, como se, em se detendo demais em explicações e demonstrações, se perdesse de vista o caráter mesmo e a espontaneidade do que se quer anunciar.

O aforismo, ao se furtar às premissas da clareza e demonstração, torna-se um texto obscuro, enigmático, que instiga sempre o leitor a buscar novos sentidos e interpretações mantendo-se sempre em aberto, em sua absoluta provisoriade. De certa forma, fazendo assim, Nietzsche recupera no texto uma certa mobilidade e plasticidade próprias à

⁴⁰ *GC*, 361: "Eu sou forçado a ser frequentemente rápido para que alguém me entenda ainda mais rapidamente."

linguagem oral, e recoloca como *páthos* original da filosofia a capacidade de admirar-se e assombrar-se continuamente, diante do que alguns tomam como óbvio. Ou seja, nada é óbvio, não obstante seja tudo necessário (GC, 109).

Com o aforismo, o filósofo-artista realiza a fundição de matéria e forma, dando expressão ao sistema de forças do mundo, e coloca o leitor diretamente em relação com essas forças. Com ele destrói ainda as categorias tradicionais que tomam o livro como totalidade fechada, dotada de um sentido definitivo, conferido pelo autor⁴¹. Nietzsche destitui do autor a maestria do sentido. Ele tem, quando muito, a maestria da forma, e mesmo assim relativa, uma vez que também a atividade plasmadora é resultante das forças que interagem dando superfície ao mundo.

Com sua brevidade e densidade, executa um ritmo de dança, ditirâmico, dionisíaco. Textura afirmadora, ligeira e inocente da vontade de potência, que cancela oposições como aquelas entre jogo e seriedade, superfície e profundidade, forma e conteúdo, espontaneidade e reflexão... Por seu caráter descontínuo, dissemina o sentido, apelando ao pluralismo interpretativo e sua contínua renovação. Nele, apenas o movimento, que lhe confere tessitura e mobiliza o leitor, é permanente.

O que proporciona uma certa unidade aos pontos de vista aí reunidos é o eterno retornar ao texto. Não se pode prescindir do texto, como fio condutor da atividade de interpretação. Com sua criação textual, diz SCHRIFT, Nietzsche antecipa de algum modo, os dois importantes caminhos que caracterizam o modo como a filosofia questiona hoje a textualidade. O primeiro consiste em sua ampliação da extensão da metáfora da

⁴¹ Lembramos a este propósito do que já dissemos antes a respeito da posição crítica do filósofo quanto à questão da "autoría" e da "autoridade" de um escritor sobre seu texto.

textualidade, quando universaliza o escopo da interpretação. O segundo confere ao texto o *status* de um "palimpsesto"⁴².

O texto, assim constituído, demanda uma contínua re-visão ("ver ainda"), uma contínua renovação das interpretações. Na sua leitura temos uma interpenetração recíproca entre texto e interpretação, onde torna-se tarefa impossível diferenciar o que é um ou o outro. Ocorre como na dança, observa SCHRIFT, onde não se pode distinguir o dançarino da dança:

Nesta performance, o dançarino é a dança, e a atividade de interpretação é o texto.(...) Mas justo como uma mesma dança pode ser diferentemente performada por diferentes dançarinos, o mesmo texto pode ser diferentemente encarnado por diferentes interpretações⁴³.

Talvez seja a imagem do labirinto aquela que melhor nos fale do que é o texto nietzscheano em seu caráter dionisiaco. Essa imagem é bastante recorrente em sua obra, ao mesmo tempo que exprime sua própria estrutura textual. Em *Assim Falou Zaratustra* Nietzsche se refere ao caminho de Zaratustra como o "labirinto do conhecimento corajoso"; em outros textos, como um labirinto onde os leitores são apanhados em uma armadilha. Tais características, uma vez apresentadas como adequadas para exprimir o caráter de seu texto, supõem por um lado um filósofo-escritor capaz de criar, de cunhar o seu texto, de informar sua interpretação sem perder seu caráter perspectivista, e de outro, um filósofo-leitor, predestinado para o labirinto, apto aos perigos que se encontram nas armadilhas do texto, iniciado na arte da ruminação.

⁴² O termo grego "palimpsestos", significa "raspado novamente", e se refere ainda a um "antigo material de escrita", comenta o Novo Dicionário Aurélio, no verbete de mesmo nome, "principalmente o pergaminho, usado em razão de sua escassez ou alto preço, duas ou três vezes, mediante raspagem do texto anterior". Por extensão, se refere ainda, a um "manuscrito sob cujo texto se descobre a escrita ou escritas anteriores." Tal idéia nos parece bastante rica quando aplicada a Nietzsche, em se considerando que todo texto abriga uma ou várias interpretações, que ao se relacionarem perspectivam o discurso, e que sob cada interpretação reside uma outra interpretação.

⁴³ *Op. cit.*, p. 196.

É deste modo que retornamos, com a abordagem da tessitura do texto nietzscheano, à sua concepção de mundo que apresentamos em nosso segundo capítulo, donde emerge seu caráter dionísio, uma nova forma de vê-lo seguida de um novo modo de interpretá-lo e descrevê-lo, que incidirão, por fim, numa nova modelagem do *páthos* do filósofo, do modo de ser do filósofo como artista.

Nietzsche acredita que uma vez assim redimensionada a filosofia, ela estaria apta a contribuir para o advento do "além-do-homem", resgatando em toda a *poiésis* humana o sentido que lhe é próprio mediante seu caráter de pertença ao conjunto de forças a que se chama mundo ou vontade de potência. Partindo, assim, de uma esfera cosmológica, donde advém sua concepção de mundo e de filosofia, Nietzsche tem seu alvo apontado para as principais criações do homem, que encontramos no mundo da cultura e no da história. Reinscreve cultura e história no plano da *physis*, o que implica, fundamentalmente, em tomar como história a genealogia das relações de força na sociedade humana, buscando explicitar as principais linhas de força que, numa luta contínua, se fizeram vitoriosas em cada momento. A cultura será tomada também, nesta perspectiva, como resultante das correlações de forças que, exercendo seu domínio sobre o homem, o levam a plasmar sem cessar formas que a expressem, e ofereçam, por extensão, as condições para o seu crescimento, para o acréscimo das forças, recolocando a cultura, como a história, enquanto diferenciações da vontade de potência informadas pelo homem.

Podemos ver na pretensão do filósofo, em seu projeto de gestação do além-do-homem, um sentimento comum à filosofia de todo tempo, centrada na crença de que se coloca numa posição privilegiada em relação aos demais saberes, que lhe capacita a uma missão salvífica frente ao mundo. Mudam-se as formas, os meios, as concepções, e, não

obstante as diferenças, o filósofo é ainda visto por Nietzsche como o "médico da civilização"⁴⁴, como o detentor dos meios a tornar mais intensa, mais afirmativa a existência do homem, a inocência do devir.

⁴⁴ NF, "O filósofo, médico da civilização".

**Todos estes audazes pássaros que alçam vôo na distância,
na extrema distância, com certeza, em um certo momento,
não poderão mais ir além e pousarão sobre um estandarte
ou sobre um pequeno recife -
e por demais gratos por este miserável refúgio!
Mas a quem será lícito extrair a consequência de que
não existe mais diante deles nenhuma rota imensa, livre,
que voaram tão longe quanto é possível voar?
(...) Mas que importa a mim e a tí! Outros pássaros voarão além!
(...) Um dia se dirá talvez de nós que, voltando a proa ao ocidente,
também nós esperávamos de alcançar uma Índia,
mas que foi o nosso destino naufragar no infinito.**
(Aurora, 575)

CONCLUSÃO

Remontando aos primeiros tempos da filosofia, quando ela ainda se experimentava enquanto pensamento e discurso, encontramos uma questão que lhe acompanha, como um "pedra no sapato", e que na maioria das vezes parece ser posta de lado: a questão da diferença.

Não teria sido exatamente ela a grande responsável por se estabelecer as tradicionais dicotomias que, desde os primeiros momentos, até os nossos dias, nas suas mais variadas versões, povoaram o universo filosófico? Quando se distingue, por exemplo, "mundo sensível" e "mundo invisível", "aparência" e "essência", e se prioriza o "invisível" e a "essência" em detrimento do "sensível", e da "aparência", não é justamente do "mal-estar" da(s) diferença(s), da multiplicidade inerente a toda unidade, que se quer escapar?

Toda a metafísica, e com ela, a grande maioria dos filósofos, construiu seu pensamento a partir deste "esquecimento", deste abandono da(s) diferença(s), sobre uma efetiva, porém sem eficácia, suspensão do devir. No entanto, o mundo em seu dinamismo, não se rendeu, não se deixou derrotar, e continua se insurgindo sempre em seu caráter necessariamente caótico, contra toda suposta ordem e permanência, escapando a toda sistematização e absolutização.

Entretanto, um desafio parece ter ficado em suspensão, e ter-se tornado a pedra angular de outros tantos filósofos, talvez não tantos, que terminaram sendo lançados às margens abertas da filosofia. Pensadores como Heráclito, Montaigne, Pascal - certamente precursores de Nietzsche -, e outros, que ousaram falar do mundo em seu devir, em sua multiplicidade, sem lhe querer por fim, ou prendê-lo às cadeias da objetivação. Pensadores que nos mostraram ser possível um exercício da razão, e efetivamente se empenharam na construção de um pensamento e de um discurso, que esgotassem o menos possível o caráter múltiplo e dinâmico do mundo, mediante o recurso de um *maximum* de sentidos, de uma proliferação dos horizontes de interpretação.

Também Nietzsche como herdeiro desta tradição, é o que tentamos mostrar, "tentou" estabelecer uma nova relação entre mundo e discurso, que se alicerça, basicamente, na

ruptura com a cópula que gramaticalmente os separam, ao admitir que toda poíesis humana, e portanto, todo discurso, se inscrevem, em última instância, na auto-poiésis do mundo. O que seria, então, particular no homem - e vejamos que é também o resgate da(s) particularidade(s), num mundo regido por singularidades, uma das marcas distintivas da estratégia discursiva do nosso autor -, é o uso que faz da linguagem, a forma como plasma o mundo em palavras e sentenças. A linguagem humana, o discurso, são para Nietzsche um modo diferente de que se reveste a natureza do mundo, nas peculiaridades de sua infinitas máscaras. Em tal perspectiva é que a filosofia se efetiva como arte, como *poiésis*, como atividade criadora, concorrendo a uma significativa reviravolta no seio da tradição que remonta, em última instância, à sua origem grega.

A pertinência e as consequências desta transformação, tão frequentemente postas em relevo, contestadas, talvez fiquem ainda como algo a ser avaliado. Avaliação, porém, que não deve ser feita unicamente do ponto de vista da estratégia já convencional da tradição, de seu aparato já "viciado" que, incapaz de isentar-se de seus prejuízos, de se abrir a interpretações distintas ou estranhas às suas próprias, acabaria por descartar de imediato qualquer estratégia diferente, sem considerar sequer sua validade discursiva, seu caráter igualmente "lógico". Afinal, a atividade por excelência do *lógos* filosófico deste sua origem remota, diz respeito, antes de qualquer outra apropriação do termo, à atividade que se ocupa de ordenar nossas experiências sensíveis, o sentido que estabelecemos para as coisas, no plano da linguagem, do discurso. Neste sentido é igualmente "lógica", a estratégia discursiva de Nietzsche, enquanto encadeamento de experimentações e avaliações, de interpretações e atribuições, que se processam através da atividade plasmadora da linguagem, e alcançam um nível de realidade sob a forma de nomes e pensamentos.

E nos parece ser este o desafio que tomou a si Nietzsche, ao conceber o mundo como um campo de forças instáveis, em contínua mudança e permanente tensão, que somente se afirma positivamente no caráter trágico, que se manifesta na absoluta provisoriedade de todo seu acontecer.

Cunhar um discurso e expressá-lo, salvaguardar seu caráter perspectivístico e a pluralidade de interpretações possíveis, experimentar estilos novos como o aforismo, enfim, em uníssono com o caráter dionísio do mundo que o suscita. Esta foi, sobremaneira, a grande obra que realizou nosso autor. Sua atmosfera podemos respirar

na textura de seus escritos, na forma saltitante com a qual faz verter suas reflexões sobre o papel, no ritmo ditirâmico de sua pena, o caos harmonioso de seus pensamentos - lampejos da pulsação do mundo em seu corpo. Traduzir tal experiência em termos filosóficos, talvez tenha sido sua mais relevante contribuição ao devir da filosofia, tornando ela própria uma realidade dinâmica, e sempre aberta a todo homem e a toda época.

Ao mesmo tempo que afirma o mundo como Vontade de Potência, afirma o homem, como artesão da linguagem, como criador de valores, como natureza e, portanto, também ele, vontade de potência. Saber-se natureza, é para o homem, experimentar-se vontade de potência. Com isto, redimensiona história e cultura, como acontecimentos do mundo, plasmados pelas mãos criadoras do homem, animal "logo-poiético", que as tem inscritas no plano maior dos acontecimentos da natureza.

Variadas são as implicações de seu pensamento, restando ainda muito a ser pensado, questionado e equacionado. A este esforço conjugamos a tentativa de nossa interpretação, como uma estrela dançante a mais na constelação de seus leitores.

Dentre as questões que parecem subsistir à nossa tentativa de interpretação, uma delas nos parece merecer ainda mais atenção daqueles que se debruçam sobre a obra do filósofo: como é possível conceber uma criação sem sujeito? Qual é exatamente o estatuto da criação? São questões que, embora tenhamos colocado no horizonte de nossa investigação, não nos demos ainda por satisfeitos com o que podemos encontrar. Tal questão permanece, então, como um problema, como um desafio por ser enfrentado.

Hoje, somos frequentemente checados pela sociedade quanto à necessidade da filosofia. No pensamento de Nietzsche uma tentativa de resposta, um ponto de vista. Quanto a este ponto, poderíamos dizer que, como ocorre com quase todos os filósofos, desde a antiguidade, também ele reivindica para a filosofia o estatuto de um *phármakon*, o poder de reconduzir o homem ao seu lugar, ao pleno exercício do que é "ser homem", isto é, do "pertencer à terra". Ele prescreve o filósofo como "médico da civilização". Ressonância nova do "rei filósofo"? Talvez. Neste sentido, não se afasta Nietzsche da tradição, que confere à filosofia as rédeas do destino do homem. Entretanto, necessário é resguardar as diferenças. Entre o "rei filósofo" e o "médico da civilização", uma grande fenda está aberta. Precisamos "atualizar" com Górgias de Leontinos o caráter "farmacológico" de

todo discurso, e balizar tal pretensão da filosofia - o que não diminui seu caráter demasiado pretensioso:

Na verdade, assim como certos medicamentos expulsam do corpo certos humores, suprimindo uns a doença e outros a vida, do mesmo modo, dentre os discursos, uns há que inquietam outros que encantam, outros que atemorizam, outros que incutem coragem no auditório, outros ainda que, mediante uma funesta persuasão, envenenam e enfeitçam o espírito.¹

¹ Górgias, Diels-Kranz, "Elogio de Helena", (15).

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Nietzsche:

Conforme já mencionamos, optamos pela edição das obras completas organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, em sua tradução italiana, dirigida pelos mesmos, em virtude de nossa limitação para a leitura dos originais em língua alemã. COLLI e MONTINARI são também os organizadores da edição crítica alemã, que representa um marco nos estudos nietzscheanos. Em sua edição encontram-se incluídos todos os manuscritos do filósofo, fielmente respeitada a cronologia de sua elaboração, tanto para aqueles reunidos sob o nome de *Fragments Postumos*, quanto para o seu epistolário.

Em sua edição italiana, a obra completa é composta de 8 (oito) volumes, subdivididos em 23 (vinte e três) tomos, acrescida, até o momento, dos primeiros dois volumes do epistolário do filósofo. Esta edição começou a ser publicada, simultaneamente àquela alemã, em 1968 pela editora Adelphi de Milão, proprietária dos direitos de reprodução, tradução e utilização.

Apresentamos a seguir o plano da obra:

Vol. I: Scritti giovanili e studi filologici fino al 1868.

Vol. II, tomo I: Lezioni universitarie e studi filologici dal 1869 al 1873.

Vol. II, tomo II: Lezioni universitarie e studi filologici dal 1874 al 1878.

Vol. III, tomo I: La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali, I-II.

Vol. III, tomo II: La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873.

Vol. III, tomo III, parte I: Frammenti postumi 1869-1872.

Vol. III, tomo III, parte II: Frammenti postumi 1872-1874.

Vol. IV, tomo I: Considerazioni inattuali, IV (Richard Wagner a Bayreuth). Frammenti postumi (1875-1876).

Vol. IV, tomo II: *Umano, troppo umano, I. Frammenti postumi (1876-1878)*.

Vol. IV, tomo III: *Umano, troppo umano, II. Frammenti postumi (1878-1879)*.

Vol. V, tomo I: *Aurora. Frammenti postumi (1879-1881)*.

Vol. V, tomo II: *Idilli di Messina. La gaia scienza. Frammenti postumi (1881-1882)*.

Vol. VI, tomo I: *Così parlò Zarathustra*.

Vol. VI, tomo II: *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*.

Vol. VI, tomo III: *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'anticristo. Ecce homo. Nietzsche contra Wagner*.

Vol. VI, tomo IV: *Ditirambi di Dioniso. Poesie dal 1882 al 1888 (con testo a fronte)*.

Vol. VII, tomo I, parte I: *Frammenti postumi 1882-1884*.

Vol. VII, tomo I, parte II: *Frammenti postumi 1882-1884*.

Vol. VII, tomo II: *Frammenti postumi 1884*.

Vol. VII, tomo III: *Frammenti postumi 1884-1885*.

Vol. VIII, tomo I: *Frammenti postumi 1885-1887*.

Vol. VIII, tomo II: *Frammenti postumi 1887-1888*.

Vol. VIII, tomo III: *Frammenti postumi 1888-1889*.

Consultamos, eventualmente, as traduções brasileiras, para efeito de cotejo, nas seguintes edições:

O Nascimento da Tragédia, Trad. de J. Guinsburg, S.Paulo, Cia. das Letras, 1992.

Além do Bem e do Mal, Trad. de Paulo C. de Souza, S.Paulo, Cia. das Letras, 1992.

Assim Falou Zarathustra, Trad. de Mário da Silva, R. Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

II. Obras de comentadores:

ANDLER, Charles, *Nietzsche, sa vie et sa pensée* (3 volumes). Paris, Gallimard, 1958.

ANDREAS-SALOMÉ, Lou, *Nietzsche*. Trad. Luis Pasamar, Madrid, G.C. Zero, 1986.

BATAILLE, Georges, *Sur Nietzsche*. Paris, Gallimard, 1945.

- BELO, Fernando, *Leituras de Aristóteles e de Nietzsche*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- BIANQUIS, G n evieve, *Nietzsche devant ses contemporains*. Paris,  dition du Rocher, 1959.
- BLANCHOT, Maurice, "Nietzsche et l' criture fragmentaire", in *L'entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*. Paris, PUF, 1969.
- _____, *Nietzsche e a filosofia*. Trad. Edmundo F. Dias e Ruth J. Dias, Rio, Editora Rio, 1976.
- DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*. Paris, Minuit, 1972.
- DETIENNE, Marcel, *Dioniso a c eu aberto*. Trad. Carmen Cavalcanti, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- DIAS, Rosa Maria, *Nietzsche Educador*. São Paulo, Scipione, 1991.
- _____, *Nietzsche e a Música*, Rio, Imago, 1994.
- F RRAZ, Maria Cristina F., *O Buf o dos Deuses*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- FINK, Eugen, *La Philosophie de Nietzsche*. Trad. de Hans Hildebrand e Alex Lindenberg, Paris, Minuit, 1965.
- _____, *Le jeu comme symbole du monde*. Trad. de Hans Hildebrand e Alex Lindenberg, Paris, Minuit, 1966.
- FOUCAULT, Michel, Nietzsche, Freud e Marx. *Theatrum Philosophicum*. Porto, Rés, 1975.
- _____, *Microf sica do Poder*. Trad. Roberto Machado, Rio, Graal.
- GRANIER, Jean, *Le Problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*. Paris, Seuil, 1966.
- HAAR, Michel, *Nietzsche et la Métaphysique*. Paris, Gallimard, 1993.
- HALEVY, Daniel, *Nietzsche*. Paris, Bernard Grasset, 1977.
- H BER-SUFFRIN, Pierre, *O "Zaratustra" de Nietzsche*. Trad. de Lucy Magalh es, Rio, Zahar, 1991.

- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche* (vols. I e II). Trad. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- HENRY, Michel, *A Morte dos Deuses. Vida e Afetividade em Nietzsche*. Rio, Zahar, 1985.
- JANZ, Curt Paul, *Nietzsche* (4 volumes). Trad. de Jacobo Muñoz, Madrid, 1987.
- JASPERS, Karl, *Nietzsche. Introduction à su philosophie*. Paris, Mercure de France, 1986.
- KLOSSOWSKI, Pierre, *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris, Mercure de France, 1978.
- KOFMAN, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*. Paris, Galilée, 1983.
- _____, *Nietzsche et la scène philosophique*. Paris, Galilée, 1986.
- KOSSOVITCH, Leon, *Signos e poderes em Nietzsche*. São Paulo, Ática, 1979.
- KREMER-MARIETTI, Angèle, *L'Homme et ses Labyrinthes*. Paris, UGE, 1972.
- LEBRUN, Gérard, "Por que ler Nietzsche hoje?", in *Passeios ao léu*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- LEFEBVRE, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche*. Trad. Mauro Armiño, México, Siglo XXI, 1988.
- MACHADO, Roberto, *Nietzsche e a verdade*. Rocco, Rio, 1984.
- MANN, Thomas, *Saggi. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. di Bruno Arzeni e Italo A. Chiusano. Milano, Oscar Mondadori, 1990.
- MARQUES, A., *Sujeito e Perspectivismo*. Lisboa, Publ. Dom Quixote, 1989.
- MARTON, Scarlet, *Nietzsche*. Coleção Encanto Radical, São Paulo, Brasiliense, 1982.
- _____, *Nietzsche. Das Forças Cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- MONTINARI, Mazzino, *Su Nietzsche*. Roma, Riuniti, 1981.
- MOREL, Georges, *Nietzsche* (3 volumes). Paris, Aubier-Montaigne, 1975.
- MURIN, Charles, *Nietzsche Problème. Généalogie d'une pensée*. Paris, Vrin, 1986.
- NATOLI, Salvatore, *Ermeneutica e Genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*. Milano, Feltrinelli, 1988.

- COL. DE CERISY, *Nietzsche, aujourd'hui?* (2 volumes). Paris, UGE, 1973.
- PAUTRAT, Bernard, *Versions du Soleil*. Paris, Seuil, 1972.
- REY, Jean-Michel, *L'enjeu des Signes*. Paris, Seuil, 1971.
- SCHRIFT, Alan D., Nietzsche and the question of interpretation. Between Hermeneutics and Deconstruction. New York, Routledge, 1990.
- VAHINGER, Hans, *La Voluntad de ilusión en Nietzsche*. Trad. de Teresa Orduña.
- VATTIMO, Gianni, *Le avventure della differenza*. Milão, Garzanti, 1988.
- _____, *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari, Laterza, 1990.

III. Outras obras:

- ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Désir d'Éternité*. Paris, PUF, 1947.
- BELAVAL, Yvon, "A Revolução Científica do Século XVII",
_____, (dir.), *Histoire de la Philosophie*. Paris, Pleiade.
- CORNFORF, F. M., *Plato's Cosmology*. Londres, Ed. Routledge and Keagan Paul Ltda., 1956.
- DESCARTES, R., "Discurso do Método", in *Coleção Os Pensadores*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Victor Civita, 1983.
- _____, "Meditações", Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Victor Civita, 1983.
- DETIENNE, Marcel, *Dioniso a céu aberto*. Col. Erudição e Prazer, Rio Zahar, 1988.
- GOMPERZ, Theodor, *Pensadores Gregos*. Assunción, Ed. Guaranía, Tomo I.
- MERLEAU-PONTY, Jean, *Les Cosmologies du XX^{ème} Siècle*.
- NEWTON, Isaac, "Princípios Matemáticos da Filosofia Natural", in *Coleção Os Pensadores*, Trad. de Carlos L. Mattos e Pablo R. Maticonda. São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- "Os Pré-Socráticos", in *Coleção Os Pensadores*. Trad. de José Cavalcanti de Souza, São Paulo, Victor Civita, 1983.

PLATÃO, *Timeu*. Trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed. Universidade Federal do Pará, 1986.

_____, *Sofista*. Trad. de Carlos Alberto Nunes, Belém, Ed. Universidade Federal do Pará, 1986.

RAMNOUX, Clemence, *Héraclite ou l'Homme entre les Mots et les Choses*. Paris, Ed. Les Belles Lettres.

SCHOPENHAUER, Arthur, "O Mundo como vontade e representação" (IIIa. parte), in *Coleção Os Pensadores*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

SELVAGGI, F., *Filosofia do Mundo*. Trad. de Alexander A. MacIntyre. São Paulo, Loyola, 1988.

IV. Artigos:

ANDLER, Charles, "Le dernier enseignement de Nietzsche", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 37 (f.1) : 1-16, Janv./Mars, 1930.

_____, "Le premier système de Nietzsche ou philosophie de l'illusion", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 17 (f.1) : 52-86, Janv./Fev., 1909.

ASSAAD-MIKHAIL, F., "Mort de l'homme dans les interpretations contemporaines de Nietzsche", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 73 (f.4) : 430-461, oct./dec., 1968.

_____, "Zarathoustra interprète Zarathoustra", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 74 (f.2) : 161-200, avr./juin, 1969.

BEHLER, E., "Friedrich Nietzsche et la philosophie du langage du romantisme d'Iéna", in *Philosophie*. n. 27 : 57-75, Été 1990.

BERTHELOT, R., "Sur le pragmatisme de Nietzsche", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 17 (f.3) : 386-412, mai/juin, 1909.

BERTMAN, M., "La vérité comme coulisse mythique chez Nietzsche", in *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, V. 71 (f.1) : 62-71, fevr. 1973.

- BLONDEL, E., "Nietzsche: la vie et la métaphore", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, V. (f.3) : 315-345, juil./sept., 1971.
- BOIS, H., "Le 'Retour éternel' de Nietzsche", in *L'Année Philosophique*. Paris, V.24 : 145-184, 1913.
- CAROSIO, A., "La mujer en la obra de Nietzsche: una lectura crítica", in *Maracaibo*, V. 9 : 3-31, 1986.
- FÖGEL, G., "A articulação da pergunta nietzscheana por verdade e por conhecimento", in *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro, V. 3 (f.1) : 72-105, jul., 1986.
- GASIGLIA, M., "La subversion du langage et la langage de la subversion chez Nietzsche", in *Revue de L'Enseignement Philosophique*. Paris, V. 28 (f.2) : 44-47, déc. 1977/ janv. 1978.
- GRANIÉR, J., "Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 86 (f.1) : 88-102, Janv./Mars, 1981.
- GUIBAL, F., "La joie tragique de F. Nietzsche", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, (f.2) : 242-251, Avr./juin, 1972.
- HAEELTON, R., "Nietzsche's contribution to the Theory of language", in *The Philosophical Review*. Ithaca, V. 52 (f.1) : 47-60, jan., 1943.
- HINMAN, L., "Nietzsche's Philosophy of Play", in *Philosophy Today*. (Summer 1974) : 106-124.
- _____, "Nietzsche, metaphor and truth", in *Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo, V. 43 (f.2) : 179-199, Déc., 1982.
- JUNG, C.G., "Da 'Note sullo Zarathustra' de Nietzsche", in *Aut Aut*. Milano, 229-230 : 219-231, gen./apr., 1989.
- KLEIBER, M., "L'interprétation philosophique de l'oeuvre de Nietzsche", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. Paris, V. 53 (f.3) : 541-559, juil., 1969.
- KÖMGSON, N., "Nietzsche et la philosophie", in *Les Études Philosophiques*. Paris, V. 21 (f.1) : 61-79, janv./mars., 1966.

- LACQUE-LABARTHE, Ph., "Le détour (Nietzsche et la rhétorique)", in *Poétique* 5. Paris, Seuil, 1971.
- LEBRUN, G., "Surhomme et homme total", in *Manuscrito*. Campinas, UNICAMP, V.2 (f.1) : 31-58, out., 1978.
- _____, "Quem era Dioniso?", in *Kriterion*. Vol. XXVI, n. 74-75 : 39-66, jan./dez., 1985.
- MALET, N., "L'homme et la femme dans la philosophie de Nietzsche", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 82 (f.1) : 38-63, Janv./Mars, 1977.
- MARIETTI, A., "Nietzsche et la vérité", in *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 72 (f.4) : 486-496, oct./déc., 1967.
- _____, "Nietzsche par delà les dualismes", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, V. (f.3) : 361-375, juil./sept., 1971.
- MELLO E SOUZA, Antonio C., "O Portador", in *Diário de São Paulo*, 1946, apud Vol. Nietzsche da Coleção "Os Pensadores".
- MONTCRIOL, G., "Le discours nomade de Pascal et de Nietzsche", in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Paris, V. 107 (f.1) : 3-27, janv./mars., 1982.
- Revue Internationale de Philosophie*. Paris, V. 18 (f.1), janv./mars, 1964.
- RORTY, R., "Nietzsche, Socrates and pragmatism", in *South African Journal of Philosophy*. V. 10, n.3 : 61-63, aug., 1991.
- SCHAJOWICZ, L., "Existir o filosofar: la paradoja de Nietzsche", in *Diálogos*. Puerto Rico, V. 9 (f.8-9) : 49-66, jul./dic., 1967.
- SCHMID, W., "La philosophie comme art de vivre", in *Magazine Littéraire*, "Dossier Nietzsche", Paris, 1993.
- VAN DE WIELE, J., "Schopenhauer et le volontarisme. Aux sources de Nietzsche", in *Revue Philosophique de Louvain*. Louvain, Tome 74, n. 23, Août, 1976.
- VAZ, Henrique C.L., "Platão Revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas", in *Síntese*, vol. 20, n.61, abril-junho, 1993.

WAHL, J., "Le Nietzsche de Fink" (Étude critique), *in Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 67 (f.4) : 475-489, oct./déc., 1962.

_____, "Le problème du temps chez Nietzsche" (Étude critique), *in Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 66 (f.4) : 436-456, oct./déc., 1961.

WEIN, H., "Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche", *in Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, V. 63 (f.4) : 385-411, oct./déc., 1958.